


STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES





Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

in Verbindung mit

D. A. **Harnack**, Professor der Theologie in Berlin, D. W. **Herrmann**, Professor der Theologie in Marburg, D. J. **Kaftan**, Professor der Theologie in Berlin, D. M. **Reischle**, Professor der Theologie in Gießen, D. K. **Sell**, Professor der Theologie in Bonn,

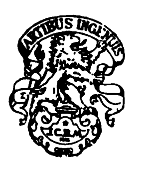
herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Zehnter Jahrgang.



Tübingen und Leipzig.
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1900.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

Inhalt.



Das Wesen der christlichen Offenbarung nach dem Neuen Testament [1]).

Vortrag, gehalten im wissenschaftlichen Predigerverein zu Hannover am 3. Mai 1899

von

D. Emil Schürer,
Professor in Göttingen.

Der Glaube an eine göttliche Offenbarung ist ein wesentliches Element jeder Religion. Ohne solchen Glauben ist Religion nicht denkbar. Zum mindesten gilt dies von den höheren Formen der Religion. Je mehr die Gottheit überweltlich, geistig vorgestellt wird, um so weniger kann der Fromme sich selbst als natürlichem Menschen die Erkenntnis des Wesens Gottes und seines Willens zuschreiben, um so gewisser ist ihm, daß er nur deshalb in der rechten Beziehung zu Gott steht, weil Gott selbst ihm sein

[1]) Für den Druck sind Abschnitt 5 und 6 und einige Litteraturangaben hinzugefügt; im Uebrigen erscheint der Vortrag hier so, wie er gehalten worden ist. — In der neueren Litteratur ist mir nur eine einzige und nicht gerade sehr lehrreiche Arbeit bekannt, welche speziell das obige Thema behandelt: Nösgen, Wesen und Umfang der Offenbarung nach dem Neuen Testament (Beweis des Glaubens 1890, S. 377—388, 413—432, 449—461). — Die Abhandlung von Oscar Holtzmann, Die Offenbarung durch Christus und das Neue Testament (Zeitschrift für Theol. und Kirche I, 1891, S. 367—425) erörtert die Grundgedanken der Predigt Jesu und ihre Nachwirkung in der apostolischen Litteratur, ist also einem andern Gegenstande gewidmet als unser Vortrag.

Wesen und seinen Willen geoffenbart hat. Und je lebendiger die Frömmigkeit ist, um so intensiver ist der Glaube an solche Offenbarung.

Die Richtigkeit dieses Satzes bewährt sich vor allem an der prophetischen Religion des Alten Testamentes. Die Propheten des A. T. lebten in dem festen und zuversichtlichen Glauben, daß Gott selbst sie beauftragt habe mit der Predigt, die sie ausübten, und daß er auch den Inhalt derselben ihnen unmittelbar mitgeteilt habe. Was sie verkündigen, ist Gottes Wort. Durch ihren Mund spricht Gott selbst. Dieser Glaube gab ihnen die Festigkeit und Zuversicht des Auftretens und gab ihrem Worte die mächtige Wirkung[1]).

1.

Die Wirksamkeit solcher Propheten ist aber im Volke Israel seit Esra's Zeit erloschen. Auf die Zeit der Propheten folgte die Zeit der Schriftgelehrten. Die Religion Israels war in einem Gesetzbuche kodifiziert worden, und dieses Gesetzbuch zur Norm des religiösen Verhaltens erhoben worden. Was Gottes Wille sei, vernahm man fortan nicht mehr aus dem lebendigen Munde der Propheten, sondern aus der schriftlichen Thora. In ihr waren alle Forderungen Gottes an sein Volk niedergelegt. Aus ihr konnten sie vollständig und ausreichend durch Lektüre und Studium ermittelt werden. Neben der Thora besaß man auch noch die Schriften der Propheten und andere autoritative Schriften der Vorzeit. Auch diese wurden als Ausdruck des göttlichen Willens anerkannt; aber doch nur in zweiter Linie. Sie verhalten sich zur Thora wie die Ueberlieferung zur Ur-Offenbarung[2]). In der dem Moses zu Teil gewordenen Offenbarung hat Gott sein Wesen und seinen Willen bereits auf vollständige Weise kund gethan. Die Bedeutung

---

[1]) Aus der Litteratur über den alttestamentlichen Prophetismus sei hier nur die neueste Studie genannt: Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten, 1897. — Von katholischer Seite: Leitner, Die prophetische Inspiration (Biblische Studien von Bardenhewer I. Bd., 4.—5. Heft, 1896).

[2]) S. meine Geschichte des jüd. Volkes 3. Aufl. II, 311.

der Propheten besteht nur darin, daß sie diese Offenbarung auch ferner bezeugt haben. Jedenfalls besaß man in diesen schriftlichen Urkunden ein für allemal den zureichenden Ausdruck alles dessen, was Gott seinem auserwählten Volke zu sagen hatte; der Jude sah im Gesetz, wie Paulus sich ausdrückt, die Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit (Röm. 2, 20: τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας glaubte er zu haben ἐν τῷ νόμῳ)[1]).

Für ein Fortgehen der lebendigen Offenbarung war hiernach kein Bedürfnis mehr, und man hat auch nicht an ein solches geglaubt, wenigstens nicht in der offiziellen Theorie. Diese ging dahin, daß die Prophetie erloschen sei, und daß man die Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes durch Schriftstudium zu gewinnen habe. Offenbarung und Schrift fielen zusammen.

Aber das war doch nur die offizielle Theorie. Das Volk hat sich den Glauben nicht nehmen lassen, daß Gott auch jetzt noch auf mannigfaltige Weise sich kund gebe; und die Schriftgelehrten selbst haben im Grunde diesen Glauben mehr oder weniger geteilt. Freilich — ein wesentlicher Unterschied bestand doch gegenüber der früheren Zeit. Es hat kaum noch Männer gegeben, welche die Kühnheit hatten, aufzutreten mit dem Anspruch, daß ihre Rede Gottes Rede sei. Der Glaube, daß Gott sich offenbare im Inneren des menschlichen Herzens und in der Wirksamkeit auserwählter Gottes-Männer, der war in der That so gut wie erloschen. Der Offenbarungsglaube war äußerlicher geworden. Sendung von Engeln, Träume, Visionen, auch wohl eine äußerlich vom Himmel her vernehmbare Stimme (bath-kol) — das waren die Formen, in welchen man jetzt Kundgebungen Gottes zu vernehmen glaubte. Waren diese Vorstellungen auch schon früher vorhanden, so war der Unterschied doch der, daß sie jetzt den echt prophetischen Offenbarungsglauben verdrängt hatten. Zu den genannten Formen kam auf dem Boden des Hellenismus auch noch die der Ekstase. Diese ist zwar auch dem Alten Testamente nicht fremd. Aber sie tritt im griechischen Judentum in einer Form

[1]) Vgl. auch Weber, Jüdische Theologie 2. Aufl. 1897, S. 14—25. H. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I, 45 ff.

und mit einer philosophischen Begründung auf, die mehr griechisch als alttestamentlich ist.

In dieser Zeit der Epigonen hat es immerhin auch noch Männer gegeben, welche die Gewißheit in sich trugen, daß, was sie sagen wollten, dem Willen Gottes gemäß sei, also im Grunde als göttliche Offenbarung sich ausgeben dürfe. Aber sie haben nicht mehr gewagt, dies offen und mit Einsetzung ihrer Person zu verkündigen. Sie flüchteten sich unter die Maske der Pseudonymität und ließen ihre Predigt nur schriftlich unter dem Namen großer Gottesmänner der Vorzeit ausgehen. Anders würde ihr Wort in dieser prophetenlosen Zeit nicht mehr Autorität genug genossen haben.

Erst in der Zeit nach dem Auftreten Jesu Christi scheint es wieder vorgekommen zu sein, daß einzelne Männer sich als Propheten ausgaben und als solche in gewissen Kreisen des Volkes Glauben fanden. Was Josephus und das Neue Testament von ihnen berichten, kennzeichnet sie freilich nicht als wirkliche Gottesmänner, sondern im besten Falle als Schwärmer, welchen es mehr um politische als um religiöse Ideale zu thun war. So der in der Apostelgeschichte 5, 36 erwähnte Theudas (Jos. Antt. XX, 5, 1) und der ebenfalls aus der Apostelgeschichte 21, 38 bekannte Aegypter (Jos. Antt. XX, 8, 6. Bell. Jud. II, 13, 5). Von beiden sagt Josephus ausdrücklich, daß sie sich für Propheten ausgaben; und er spricht auch sonst von dem Auftreten jüdischer Propheten in dieser späteren Zeit (Antt. XX, 8, 6. Bell. Jud. II, 13, 4. VI, 5, 2)[1]. Aber wenn auch das Wirken dieser Männer nur ein Zerrbild des Wirkens der alten Propheten war, so war der Beifall, den sie fanden, doch ein Beweis dafür, daß der Glaube an prophetische Kundgebungen wieder im Wachsen war. Man wird dies beachten müssen, um zu verstehen, daß in der christlichen Gemeinde dieser Glaube von Anfang an lebendig war.

Noch ein Anderes ist für das Verständnis des ältesten Christentums von Bedeutung. Das offizielle Judentum hat zwar lebhaft die Empfindung gehabt, daß es vom Geist der Prophetie verlassen war. Aber es hat auf Grund prophetischer Stellen, vor

[1] Vgl. dazu: Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, 1888, S. 55–58.

allem auf Grund von Joel 3, für die messianische Zeit eine reiche Mitteilung des Geistes erwartet; und dieser Geist wird bei Joel gerade als Geist der Prophetie geschildert (3, 1: „Eure Söhne und Töchter werden weissagen, eure Aeltesten werden Träume haben und eure Jünglinge Gesichte schauen"). Aus der Predigt Johannes des Täufers wissen wir, daß man die Mitteilung des Geistes vom Messias selbst erwartet hat. Er wird das Volk taufen mit heiligem Geist (Marc. 1, 8: βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ, eigentlich: euch eintauchen in heiligen Geist; ebenso Matth. 3, 11. Luc. 3, 16). Eine neue Offenbarung gehört also notwendig zu den Merkmalen der messianischen Zeit.

2.

Diese neue Offenbarung gebracht zu haben, ist Jesus Christus in vollem Maße sich bewußt gewesen. Und zwar geht sein Bewußtsein dahin, daß erst durch ihn das wahre Wesen Gottes des Vaters geoffenbart wird. „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn außer der Vater, und *niemand den Vater außer der Sohn und welchem der Sohn (ihn) offenbaren will*". So lautet der Spruch Matth. 11, 27. Im Wesentlichen ebenso Luc. 10, 22, nur heißt es statt ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν bei Lucas γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱός und analog ebenso im zweiten Gliede.

Außer diesem Text, welchen fast alle uns erhaltenen Handschriften sowohl bei Matthäus als bei Lucas bieten, finden wir bei nicht wenigen Kirchenvätern vom zweiten bis vierten Jahrhundert einen abweichenden Text, der (mit kleinen Varianten im Einzelnen) folgendermaßen lautet: „Niemand *hat* den Vater *erkannt* außer der Sohn, und Niemand den Sohn außer der Vater, und welchem der Sohn (sich) geoffenbaret hat (oder offenbaren will)". Die Haupt-Abweichungen sind hier: 1. daß das Verbum im Präteritum steht (ἔγνω statt γινώσκει oder ἐπιγινώσκει) und 2. daß die beiden Hälften in umgekehrter Reihenfolge stehen. Dadurch erhält aber der letzte Satz eine andere Beziehung. Im kanonischen Texte heißt es: Niemand kennt den Vater außer der Sohn, und

wem der Sohn ihn (den Vater) offenbaren will. Nach dem andern Text: Niemand hat den Sohn erkannt außer der Vater, und wem der Sohn sich geoffenbart hat (oder offenbaren will). Objekt des ἀποκαλύψαι ist hier nicht der Vater, sondern der Sohn selbst.

Diese Form des Spruches ist stark bezeugt. Sie findet sich bei den gnostischen Markosiern (Iren. I, 20, 3. IV, 6, 1), Justin (apol. I c. 63, Dial. c. Tryph. 100), Tatian (Zahn, Tatians Diatessaron S. 148 f.), den clementinischen Homilien (XVII, 4. XVIII, 4. 13. 20), Eusebius, Epiphanius und Anderen[1]). Manche neueren Exegeten haben sie für die ursprüngliche erklärt[2]). Ich glaube mit Unrecht. Nach dem Zusammenhang der Stelle wie nach dem ganzen Tenor der synoptischen Predigt Jesu ist es äußerst unwahrscheinlich, daß er sich selbst als wesentliches Objekt seiner offenbarenden Thätigkeit bezeichnet haben sollte. Das ist vielmehr die Gnade und Vaterliebe Gottes oder kurz gesagt: Gott als der Vater. Eben dieser aber ist Objekt des ἀποκαλύψαι nach der herkömmlichen Lesart. Ob man dabei im Hauptsatz γινώσκει oder ἔγνω liest, ist für den Sinn unerheblich.

---

[1]) Vgl. außer dem Apparat in Tischendorf's editio critica major besonders noch Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, 1848, S. 364—370. Supernatural Religion vol. I, London 1879, p. 401—410. Abbot, The authorship of the fourth gospel and other critical essays, Boston 1888, p. 93—98. Zahn, Tatian's Diatessaron 1881, S. 148 f. Ders., Gesch. des neutestam. Kanons I, 555 f. Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers, 1891, S. 100—103. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien 3. Heft (= Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack X, 3) 1895, S. 196—206. — Der neuerdings entdeckte Syrus Sinaiticus stimmt im wesentlichen mit unserem gewöhnlichen Texte, hat aber bei Matthäus am Schlusse „und wenn der Sohn will, daß er es ihm offenbare", und bei Lucas die fragende Form „wer kennt den Sohn außer der Vater u. s. w." (s. Merx, Die vier kanonischen Evangelien 1897).

[2]) So bes. Keim, Geschichte Jesu II, S. 377—387 (der aber im Schlußsatz das so gut wie einstimmig bezeugte ὁ υἱός streicht und „der Vater" als Subjekt ergänzt); auch Holtzmann, Handcommentar 2. Aufl. I, 173; zurückhaltender ders., Lehrb. der neutest. Theologie I, 273. — Dagegen: Klöpper, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1896, S. 482—504.

Jedenfalls sagt hier Jesus nicht nur, daß sein eigenes Wesen allein dem Vater völlig bekannt sei, sondern auch umgekehrt, daß er allein, also auch er zuerst, eine volle Erkenntnis des Vaters besitze, und darum allein im Stande sei, den Vater zu offenbaren. Irenäus hat den Markosiern vorgeworfen, daß sie den Text geändert hätten, um damit ihre Lehre zu begründen, daß der gütige Gott vor der Ankunft Christi unbekannt, und nur der Schöpfergott auch den Juden bekannt gewesen sei[1]). Dieser Vorwurf ist nur teilweise berechtigt. Die Unterscheidung des gütigen Gottes und des Schöpfergottes ist allerdings unbiblisch. Aber darin haben die Gnostiker vollkommen Recht, daß es nach unserm Spruch eine volle Erkenntnis Gottes als des Vaters vor Christo nicht gegeben hat. Das bleibt der Sinn, ob man nun liest: „Niemand erkennet den Vater außer der Sohn“ oder „Niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn“. Nach beiden Lesarten ist der Sinn, daß die wahre und volle Erkenntnis des Vaters erst durch Christus gebracht worden ist. Die sieghafte Gewißheit dieser Thatsache hat Jesu Seele so sehr erfüllt, daß er die Verkündigung der Vaterliebe Gottes als eine Hauptseite seines Berufes erkannt hat.

Aber auch noch in anderer Beziehung war er dessen gewiß, etwas neues zu bringen. Auch was Moses in Bezug auf das sittliche Verhalten gefordert hat, blieb hinter dem Ideal zurück, das Jesus in sich trug. Zwar sind die beiden Hauptgebote der Gottesliebe und Nächstenliebe, welche das Gesetz Mosis enthält, ein vollkommener Ausdruck des Willens Gottes. Aber die einzelnen Gebote des alten Gesetzes stehen nicht in Einklang damit. Sie bleiben hinter dieser Höhe zurück und fordern zu wenig, weil Moses Rücksicht genommen hat auf die sittliche Schwäche (σκληροκαρδία) der Menschen (Matth. 19, 8. Marc. 10, 5). So stellt nun Jesus seine strengeren, tieferen Forderungen den ungenügenden Forderungen des alten Gesetzes entgegen, um die Einzelgebote in Einklang zu bringen mit dem Grundgebot, und so das Gesetz erst „vollkommen zu machen“ πληρῶσαι (s. überhaupt Matth. 5). Die souveräne Sicherheit, mit welcher er hier auftritt, ist die Parallele zu der Gewiß-

---

[1]) Iren. I, 20, 3. IV, 6, 1. Vgl. auch Tertullian. adv. Marcion. IV, 25.

heit, mit welcher er von seiner neuen Gotteserkenntnis spricht.

In beiden Beziehungen ist er gewiß, etwas Neues zu bringen. Es ist eine Predigt, die gewaltiger ist als die des Jonas, eine Weisheit, die tiefer geht als die des Salomo (Matth. 12, 41—42. Luc. 11, 31—32), ein neuer Wein, der die alten Schläuche sprengt (Marc. 2, 18—22 und Parallelen). Die Gebildeten und Weisen dieser Welt sind freilich nicht im Stande, diese göttliche Weisheit zu fassen; sie bleibt ihnen verborgen. Aber den Unmündigen, die mit demütigem Kindessinn kommen, wird sie offenbar (Matth. 11, 25—26. Luc. 10, 21). Und sie wird von ihnen empfunden als eine selige Last, die nicht bedrückt, sondern Erquickung bringt (Matth. 11, 28—30: Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht). Die Jünger, welche diese Herrlichkeit und Weisheit sehen und hören, werden um dessentwillen selig gepriesen: „Selig sind eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören. Denn wahrlich ich sage euch: viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört" (Matth. 13, 16—17. Luc. 10, 23—24).

Da den Jüngern die Geheimnisse des Gottesreiches enthüllt werden (Marc. 4, 11. Matth. 13, 11. Luc. 8, 10), so sind sie ein Licht für die Welt (Matth. 5, 14: τὸ φῶς τοῦ κόσμου), und sie sollen dieses ihr Licht leuchten lassen vor den Menschen, denn Niemand zündet ein Licht an und stellt es unter einen Scheffel (Matth. 5, 15 = Luc. 11, 33. Marc. 4, 21 = Luc. 8, 16).

Es ist also eine neue Offenbarung, die Christus gebracht hat und die durch die Jünger verkündigt wird.

Die kirchliche Theologie hat diesen Sachverhalt anerkannt in der Lehre vom prophetischen Amte Christi. Als Prophet hat Christus den Gnadenwillen Gottes geoffenbart. Man wird aber nicht sagen können, daß die Tragweite dieses Gedankens im Zusammenhang des orthodoxen Systemes ausreichend gewürdigt worden sei. Es war dies auch nicht möglich bei der Anschauung vom Alten Testament, welche die christliche Theologie von der jüdischen übernommen hat. Auch für die orthodoxe christliche Theologie ist im Grunde die vollkommene Erkenntnis Gottes und seines Heilswillens

im Alten Testamente bereits niedergelegt. Etwas wirklich Neues konnte also demgegenüber nicht mehr gebracht werden. Das Einzige, was man anerkannte, war, daß man im Anschluß an paulinische Gedanken sagte: Christus habe eine plenaria expositio der im Alten Testamente noch in typischer Form zum Ausdruck gebrachten evangelischen Lehre gegeben (doctrinae evangelicae umbris typisque legalibus olim involutae, Quenstedt). Das ist aber doch erheblich weniger, als was Jesus mit autoritativer Gewißheit von sich bezeugt hat. Das eigentliche Interesse konzentrierte sich eben um das hohepriesterliche Amt Christi. Darin sah man sein eigentliches Lebenswerk. Dem prophetischen Amte konnte man keine rechte Bedeutung abgewinnen. Wie verschieden beide von der kirchlichen Theologie gewürdigt werden, zeigt in signifikanter Weise der Umfang, welchen beide Lehrstücke in den gangbaren Lehrbüchern einnehmen. In Luthardt's Kompendium z. B. (7. Aufl. 1886) nimmt das prophetische Amt eine Seite ein, das hohepriesterliche 22! Auch Theologen, welche die kirchliche Lehre in selbständiger Weise zu reproduzieren suchen, können sich von diesem Banne nicht frei machen. Wie ungenügend z. B. in Kähler's Theologie der Offenbarungscharakter der Person Jesu Christi gewürdigt wird, hat kürzlich Wendt in einer Besprechung seiner neuesten Arbeit „Zur Lehre von der Versöhnung" 1898 nachgewiesen (Theol. Litteraturzeitung 1899 Nr. 8).

3.

Das Schema, welchem die kirchliche Theologie folgt, hat seine Anknüpfungspunkte allerdings im Neuen Testamente: in der Theologie des Paulus. Die Predigt des Apostels steht darin mit der Verkündigung Jesu Christi in Einklang, daß auch für ihn der wesentliche Inhalt der Offenbarung die väterliche Liebe Gottes ist. Aber die Aussagen darüber, was Gott vermöge seiner väterlichen Liebe thut, wie er seinen Gnadenwillen an uns verwirklicht, sind bei Beiden doch verschieden. Bei Paulus stehen Gedanken im Centrum, die in der Verkündigung Christi nur gestreift werden[1]).

---

[1]) Ich sehe im Folgenden von dem ab, was Paulus über eine Offen-

Für Paulus ist das Evangelium das Wort vom Kreuze (I Kor. 1, 18 ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ). Die wahre Weisheit ist die Erkenntnis des Gekreuzigten (I Kor. 1, 23—24. 2, 2. 6—16). Christum als Gekreuzigten hat er den Galatern vor Augen gemalt (Gal. 3, 1). Der Kreuzestod Christi ist aber nur darum heilsbegründend, weil Christus auch auferstanden ist. So ist die Thatsache der Auferstehung Christi ebenfalls ein wesentlicher Punkt in der apostolischen Verkündigung (I Kor. 15, 1—8). Auf Grund des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi vergiebt uns Gott unsere Sünden; es wird also im Evangelium eine von Gott uns geschenkte Gerechtigkeit geoffenbart (Röm. 1, 17: δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται, Röm. 3, 21: δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται)[1]). Infolge der Rechfertigung sind wir aber mit Gott versöhnt. Das Evangelium kann also auch bezeichnet werden als „das Wort von der Versöhnung" (II Kor. 5, 19).

Während in dieser Gedankenreihe Christus als Gekreuzigter im Mittelpunkte steht, nennt Paulus ein andermal das Evangelium auch „das Evangelium von der Herrlichkeit Christi" (II Kor. 4, 4: τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ). Wir schauen mit unverhülltem Antlitz „die Herrlichkeit des Herrn" (II Kor. 3, 18). Indem wir aber Christum schauen, schauen wir Gott selbst. Denn Christus ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ (II Kor. 4, 4. Kol. 1, 15). Auf seinem Antlitz ruht die Herrlichkeit Gottes selbst. Zur Erkenntnis dieser Herrlichkeit ist der Apostel durch göttliche Erleuchtung gelangt, und es ist sein Beruf, diese Erkenntnis auch Anderen leuchten zu lassen (II Kor. 4, 6).

Es ist schwer, mit Sicherheit zu sagen, was hier Paulus

---

barung Gottes in der Natur (Röm. 1, 19—20) und im Gewissen der Heiden sagt (Röm. 2, 14—15); denn es handelt sich hier nur um das Wesen der christlichen Offenbarung. Aus diesem Grunde sind auch die Aussagen über die Offenbarung im alten Testamente nur insoweit herangezogen, als sie für die Wertung der christlichen Offenbarung von Belang sind.

[1]) Diese beiden Stellen mögen auch zeigen, wie müßig es ist, auf den Unterschied von ἀποκαλύπτειν und φανεροῦν irgend welches Gewicht zu legen. Eine ausführliche Untersuchung über beide Begriffe giebt es von van Bell, De patefactionis christianae indole, e vocabulis φανεροῦν et ἀποκαλύπτειν in libris N. T. efficienda, Lugd. Bat. 1849.

unter der δόξα τοῦ θεοῦ und δόξα τοῦ Χριστοῦ versteht. Der Ausdruck ist ihm an die Hand gegeben durch die Erzählung von Moses, auf dessen Antlitz ein Lichtglanz erschien, wenn er vor Gott trat (Exod. 34, 29—35). Man wird daher die δόξα doch irgendwie als sinnlich wahrnehmbare zu denken haben. Andererseits ist im Zusammenhang der Stelle davon die Rede, daß die Apostel (und die Gläubigen überhaupt) durch ihre Bekehrung zu Christo zur Erkenntnis der Gesetzesfreiheit gelangt sind (II Kor. 3, 16—17), und daß sie durch das Anschauen Christi „umgestaltet werden von einer δόξα zur anderen" (II Kor. 3, 18). Dies nötigt doch, an einen sittlichen Umwandlungsprozeß, also an ein Anschauen der sittlichen δόξα Christi zu denken. Für Paulus hängt eben das innere und äußere zusammen und ist gar nicht von einander zu trennen. Jedenfalls ist im Zusammenhang der Stelle nicht vom Kreuzestod Christi die Rede, sondern von der δόξα, welche ἐν προσώπῳ Χριστοῦ zu schauen ist. Auch diese ist also Objekt der apostolischen Erkenntnis.

Noch ein weiteres gehört aber wesentlich zum Inhalt der Offenbarung, welche dem Paulus zu Teil geworden ist. Aus der Erkenntnis, daß die Gerechtigkeit als ein Gnadengeschenk Gottes verliehen, nicht durch Gesetzesbeobachtung erworben wird, ergab sich ihm die Gewißheit, daß dieselbe den Heiden ebenso zugänglich ist wie den Juden. Beschneidung und Vorhaut machen hier keinen Unterschied. Auch diese Erkenntnis ist eine geoffenbarte und macht den Inhalt des ihm eigentümlichen Evangeliums aus, das er verkündigt unter den Heiden (Gal. 2, 2. 7). Sehr stark wird namentlich im Epheser- und Kolosserbrief hervorgehoben, daß die Erkenntnis von der Annahme der Heiden zum Heil erst durch Offenbarung dem Apostel zu Teil geworden ist (Eph. 3, 3—9. Kol. 1, 25—27)[1].

Endlich spricht er gelegentlich die Ueberzeugung aus, daß auch das jüdische Volk in seiner Gesamtheit zum Heil gelangen werde, und er bezeichnet auch diese Einsicht als ein μυστήριον, das ihm sich enthüllt habe (Röm. 11, 25).

[1]) Der Epheserbrief ist zwar m. E. nicht von Paulus; er bleibt aber in diesem Punkt im Rahmen der paulinischen Anschauung.

Durch wen und wie ist nun dieser Komplex religiöser Erkenntnisse dem Apostel geoffenbart worden? Er gebraucht dafür verschiedene Formeln. Im Galaterbrief (1, 16) sagt er, daß es Gott, der ihn berufen hat, gefallen habe, seinen Sohn in ihm zu enthüllen (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί). Hier ist also Christus Objekt; und Gott derjenige, der die Offenbarung bewirkt. Dabei wird die grundlegende Thatsache der Berufung, wie es scheint, unterschieden von dem ἀποκαλύπτειν als der Einführung in das tiefere Verständnis Christi. Einige Verse vorher (Gal. 1, 12) sagt Paulus, er habe sein Evangelium nicht empfangen von Menschen, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der Gegensatz zu παρὰ ἀνθρώπων spricht dafür, daß Ἰησοῦ Χριστοῦ als gen. subj. zu nehmen ist. Aber die andere Stelle (1, 16) macht es zweifelhaft, ob es so gemeint ist. Eine dritte Formel finden wir im ersten Korintherbrief. Hier heißt es, daß Gott uns die bisher verborgene Weisheit des Evangeliums (I Kor. 2, 7) „enthüllt habe durch den Geist, denn der Geist erforschet alles, auch die Tiefen Gottes“ (I. Kor. 2, 10: ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος u. s. w.). Die „Tiefen Gottes“, die hier als Objekt genannt sind, sind eben die wunderbaren Heilswege Gottes. Daß die Offenbarung „durch den Geist“ erfolgt, wird auch Eph. 3, 5 gesagt. Im ersten Korintherbrief wird noch hervorgehoben, daß auch die Form der Rede vom Geist gewirkt ist. Die Apostel verkündigen die göttliche Weisheit in Worten, die vom Geist gelehrt sind (I Kor. 2, 13).

Man wird diese Aussagen nur dann recht verstehen, wenn man die Gesamt-Anschauung Pauli sich klar macht. Die messianische Zeit ist die Zeit der Geistes-Mitteilung. Diese ist durch Gott herbeigeführt, aber durch Christus, den Herrn des Geistes, den pneumatischen Menschen, vermittelt. Gott, Christus, der Geist — diese drei gehören zusammen. So kann auch die Offenbarung bald als ein Werk des Einen, bald als ein Werk des Andern bezeichnet werden. Die wirksame Kraft ist der Geist. Insofern wir diesen durch die Gemeinschaft mit Christo empfangen, und insofern diese Gemeinschaft durch Gott veranstaltet ist, kann Gott und Christus als derjenige bezeichnet werden, der die Offenbar-

ung bewirkt. Und beide sind auch wiederum Objekt der Offenbarung. Denn der Geist Gottes und Christi führt uns ein in die Tiefen Gottes und in die Erkenntnis Christi. Gleiches wird von gleichem erkannt (I Kor. 2, 10—12).

Von hier aus wird auch die schon berührte Stelle im zweiten Korintherbriefe verständlich (II Kor. 3, 18. 4, 4—6). Christus als pneumatische Persönlichkeit ist Objekt und Subjekt der Offenbarung. Von ihm geht die Erleuchtung aus, und durch die Erleuchtung erkennen wir ihn in seiner Herrlichkeit. Man kann aber ebensogut sagen, daß Gott die Erleuchtung bewirkt (II Kor. 4, 6: ὁ θεὸς . . . ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν), und daß wir hierdurch die Herrlichkeit Gottes erkennen, denn diese ruht ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.

Halten wir hier einen Augenblick inne, um eine Vergleichung zu ziehen mit dem, was wir aus der Predigt Christi selbst entnommen haben. Christus hat von sich gesagt, daß er den Vater offenbart. Es geschieht das durch seine Predigt und sonstige Wirksamkeit während seines irdischen Lebens. Bei Paulus ist Christus in erster Linie Objekt der Offenbarung, welche dem Apostel zu Teil geworden ist. Durch dieselbe ist ihm das Verständnis des Kreuzestodes Christi und alles dessen, was damit zusammenhängt, erschlossen worden. Diese Offenbarung ist gewirkt durch Gott oder den erhöhten Christus oder den Geist (dies alles besagt, wie wir gesehen haben, im Wesentlichen dasselbe). Insofern die Offenbarung als durch Christus gewirkt bezeichnet wird, ist er allerdings auch Subjekt der Offenbarung (Vermittler derselben). Aber der hiermit ausgedrückte Gedanke ist doch ein anderer, als was wir aus Christi Mund selbst vernommen haben. Nicht der historische Christus hat eine neue Offenbarung gebracht, sondern der himmlische, pneumatische Christus wirkt im Apostel das Verständnis seiner selbst und seines Heilswerkes. Am nächsten kommt den eigenen Aussagen Christi der Gedanke II Kor. 4, 6, daß auf Christi Angesicht die Herrlichkeit Gottes selbst ruht, wir also in Christo den Vater schauen. Aber auch hier denkt Paulus nicht an den historischen Christus, sondern an den erhöhten. Auf den historischen führt er nirgends seine durch Offenbarung ihm zu Teil gewordene christ-

liche Erkenntnis zurück. Er kennt ohne Zweifel die Grundgedanken der Predigt Christi. Dieselben sind auch unverkennbar von Einfluß gewesen auf die Bildung seiner eigenen Ueberzeugung (Vaterliebe Gottes, Nächstenliebe als Grundgebot, Freiheit vom Ceremonialwesen). Er beruft sich auch auf einzelne Worte Christi und betrachtet sie als autoritativ (gegen die Ehescheidung I Kor. 7, 10; der Arbeiter ist seines Lohnes wert I Kor. 9, 14; über die Parusie des Herrn, I Thess. 4, 15 f.). Aber nirgends bezeichnet er die auf diesem Weg ihm zu Teil gewordene Kunde als eine offenbarungsmäßige. Sie ist ihm nur eine Ueberlieferung vom Herrn her.

Das Verhältnis der christlichen Offenbarung zum Alten Testament wird von Paulus in der Weise aufgefaßt, daß die christlichen Heilswahrheiten in den Schriften des A. T. nur verborgen enthalten sind. Er betont zwar, daß die Glaubensgerechtigkeit schon vom Gesetz und den Propheten bezeugt sei (Röm. 3, 21: μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν). Sie ist bezeugt in Stellen wie Habakuk 2, 4: „Der aus Glauben Gerechte wird leben", in der Geschichte Abrahams, in manchen Psalmstellen (Röm. 4, 1—8). Auch die Aufnahme der Heiden in die Gemeinschaft des Heils ist schon durch die Geschichte Abrahams und durch manche Prophetenstellen dargelegt (Röm. 4, 9—16. 9, 25 bis 26). Aber dies alles ist doch bisher nicht verstanden worden und konnte im Grunde nicht verstanden werden, denn es war verborgen. Die göttliche Weisheit war ἐν μυστηρίῳ ἀποκεκρυμμένη (I Kor. 2, 7). Das göttliche Mysterium war „unendliche Zeit lang verschwiegen" (Röm. 16, 25: χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον). Im Epheser- und Kolosserbrief wird namentlich die Teilnahme der Heiden am Heil als das selige Geheimnis gepriesen, das bisher verborgen war (Eph. 3, 9: ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων, ebenso Kol. 1, 26). Im zweiten Korintherbrief deutet Paulus einmal an, daß Moses mit Absicht die nur temporäre Geltung des Gesetzes verhüllt habe, damit die Kinder Israels nicht merken sollten, daß sein Dienst ein vergänglicher sei (II Kor. 3, 13—15). Erst für die, welche sich zu Christo bekehren, wird die Hülle weggenommen (II Kor. 3, 16—17).

Insonderheit hat sich dem Apostel das Verständnis der gött-

lichen Mysterien durch die ihm zu Teil gewordene Offenbarung erschlossen. „Uns hat Gott sie geoffenbart durch den Geist" (I Kor. 2, 10—12). Paulus und Seinesgleichen sind Verwalter der göttlichen Geheimnisse (I Kor. 4, 1: οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ). In seinem Evangelium wird die Glaubensgerechtigkeit enthüllt (Röm. 1, 17) und werden die verschlungenen Heilswege Gottes, die schließlich auch zur Bekehrung Israels führen, offenbar (Röm. 11, 25). Mit besonderem Nachdruck wird im Epheser- und Kolosserbrief der Beruf Pauli, die göttlichen Geheimnisse kund zu machen, hervorgehoben (Eph. 1, 9. 3, 2—9. Kol. 1, 25—27. 4, 3—4). Erst durch die Offenbarung wird also das rechte Verständnis der heiligen Schriften gewirkt. Man muß erleuchtet sein, um den verborgenen Schatz, den sie in sich schließen, heben zu können.

Die Offenbarung ist aber nicht als eine einmalige und dann fertige Mitteilung an die Apostel gedacht. Sie geht fort. Der Geist, der die Tiefen Gottes erforscht, ist ein dauernder Besitz der Gläubigen. Weder für sich noch für die Gläubigen hat der Apostel die Offenbarung als eine durch eine einmalige Mitteilung abgeschlossene betrachtet. Schon die grundlegende Offenbarung, von welcher er Gal. 1, 12 und 16 spricht, ist wohl nicht als ein einmaliger Akt zu denken. Denn er unterscheidet 1, 15—16 die Thatsache seiner Berufung von der ihm zu Teil gewordenen Offenbarung (εὐδόκησεν ὁ καλέσας με . . . ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί), scheint also letztere als eine in das Verständnis Christi tiefer einführende Unterweisung zu denken. Jedenfalls spricht er wiederholt von Offenbarungen, die er noch später empfangen hat. Eine besonders bedeutsame, bei welcher er sich in den dritten Himmel, ja in das Paradies versetzt fühlte, ist ihm 14 Jahre vor Abfassung des zweiten Korintherbriefes zu Teil geworden (II Kor. 12, 2—4). Was ihm damals geoffenbart wurde, war aber nicht zur Verkündigung an die Gläubigen bestimmt, sondern „unsagbare Worte, die kein Mensch aussprechen darf". Infolge einer Offenbarung (κατὰ ἀποκάλυψιν) ging er nach Jerusalem, um mit den Uraposteln über die Gesetzesfrage zu verhandeln (Gal. 2, 2). Offenbarungen können überhaupt in seinem Leben nichts Seltenes gewesen sein, denn er spricht II Kor. 12, 1 von ὀπτασίαι und

ἀποκαλύψεις im Allgemeinen, ja von einer ὑπερβολὴ τῶν ἀποκαλύψεων (II Kor. 12, 7).

Durch die Predigt der Apostel wird die ihnen zu Teil gewordene Offenbarung Andern mitgeteilt und es werden dadurch Gläubige gewonnen. Für diese ist zunächst das Wort der Apostel die Offenbarung. Im Wort der Apostel ist der Geist wirksam, πνεῦμα und δύναμις giebt sich in ihm kund (I Kor. 2, 4. II Kor. 6, 6—7. I Thess. 1, 5). Gott selbst ermahnt durch sie (II Kor. 5, 20). Christus spricht in ihnen (II Kor. 13, 3). Ihre Predigt ist ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (I Kor. 14, 36. II Kor. 2, 17. 4, 2. Kol. 1, 25. I Thess. 2, 13. II Thess. 3, 1). Im Wort der Apostel offenbart also Gott „den Wohlgeruch der Erkenntnis seiner" (II Kor. 2, 14). Durch dieses Wort wird die Wahrheit geoffenbart (II Kor. 4, 2—3), die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes verbreitet (II Kor. 4, 4—6). Und diese γνῶσις τοῦ θεοῦ ist so mächtig und siegreich, daß sie die menschlichen Vernunftschlüsse niederreißt und die menschlichen Meinungen gefangen nimmt in den Gehorsam gegen Christus (II Kor. 10, 4—5).

Aber mit diesem Sieg der Erkenntnis Gottes in den Herzen der Menschen ist die offenbarende Wirksamkeit des Geistes nicht abgeschlossen. Die Gläubigen erhalten ja den Geist zu dauerndem Besitz, und dieser Geist führt sie immer tiefer ein in die Erkenntnis Gottes. Was Paulus in dieser Beziehung I Kor. 2, 10—12 sagt, gilt nicht nur von den Aposteln, sondern von allen geförderten Christen. Denn von diesen, den τέλειοι überhaupt, ist dort die Rede (2, 6). Alle wahrhaft Gläubigen sind πνευματικοί. Die Gaben des Geistes sind allerdings verschiedene. In dem Einen überwiegt diese, in dem Anderen jene. Aber die Gabe der προφητεία und ἀποκάλυψις ist eine der wichtigsten und wesentlichsten [1]). Ueberall in den christlichen Gemeinden gab es darum προφῆται. Die Ausgießung des Geistes der Prophetie ist ja geradezu ein Merkmal der messianischen Zeit [2]). Wie hoch Paulus die Thä-

[1]) Vgl. dazu Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, 1888, bes. S. 30—32, 34—37, 54—61.

[2]) Vgl. über die Propheten im apostolischen und nachapostolischen Zeit-

tigkeit der christlichen Propheten schätzte, zeigen seine Erörterungen I Kor. 12—14. Sowohl hier (12, 28) als Eph. 2, 20. 3, 5. 4, 11 stehen die προφῆται gleich hinter den ἀπόστολοι, und Röm. 12, 6, wo die Apostel nicht genannt werden, steht die Gabe der Prophetie sogar an der Spitze. Nach der Gabe der Prophetie sollen die Korinther vor allem trachten (I Kor. 14, 1. 39). Die Thessalonicher werden ermahnt, den Geist nicht zu dämpfen, die Prophetie nicht gering zu achten (I Thess. 5, 19—20: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε). Im Epheserbrief bittet der Verfasser, daß Gott den Lesern gebe das πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως (1, 17). Den Philippern verheißt Paulus, daß, was an christlicher Erkenntnis ihnen noch fehlt, Gott ihnen offenbaren werde (Phil. 3, 15: εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει). Was die Propheten sprechen, bezeichnet Paulus ausdrücklich als ἀποκάλυψις (I Kor. 14, 26. 30). Die Offenbarung geht also fort in den christlichen Gemeinden.

Aber so frei dieselbe sich auch entfalten soll: eine Schranke giebt es doch für dieselbe. Die einfache und schlichte Predigt vom Kreuze Christi, wie Paulus sie in seinen Gemeinden verkündigt hat, darf nicht dadurch alteriert werden. Einen anderen Grund kann Niemand legen (I Kor. 3, 11). Wenn Einer ein anderes Evangelium verkündigt, der sei verflucht (Gal. 1, 8). So fest war der Apostel von dem göttlichen Ursprung seines Evangeliums überzeugt, daß er es als Norm der Verkündigung für die christlichen Gemeinden hinstellte.

4.

Während bei Paulus das irdische Wirken Christi fast ohne Bedeutung für das Erlösungswerk ist, indem dieses sich in dem Kreuzestod und der Auferstehung konzentriert, legt umgekehrt der

alter: Harnack's Kommentar zur Διδαχή, Texte und Untersuchungen II, 1—2 (1884) S. 119—131. Bonwetsch, Die Prophetie im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter (Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1884, S. 408—424, 460—477). Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter (1886) S. 584 ff. 613 f. Haller, Die Propheten der nachapostolischen Kirche (Theol. Studien aus Württemberg 1888, S. 36—78).

vierte Evangelist allen Nachdruck auf die Wirksamkeit des historischen Christus. In keiner Schrift des Neuen Testaments wird die Bedeutung des geschichtlichen Wirkens Christi so hoch gewertet wie in diesem unhistorischen Evangelium. Es hängt das zusammen mit seiner ganzen Auffassung vom Wesen des Heils. Das Heil ist ihm Licht und Leben. Also vor allem Licht, Erleuchtung. Durch die Erkenntnis der Wahrheit wird man frei von der Macht der Sünde (8, 32). Christus ist darum der Erlöser, weil er die Wahrheitserkenntnis gebracht hat. Er hat den Vater geoffenbart — das hebt er in dem großen Gebete am Schluß seines Wirkens als die Quintessenz desselben hervor.

Unser viertes Evangelium berührt sich in diesen Grundgedanken mit der griechischen Theologie der Apologeten wie mit der häretischen Gnosis. Die Erlösung von den Mächten der Finsternis wird gewirkt durch die rechte Erkenntnis — und diese hat Christus gebracht. Deshalb fällt ein so großes Gewicht auf die geschichtliche Wirksamkeit Christi. Er hat während seines Lebens im Fleische — durch seine Predigt und sein ganzes wunderbares Thun — den Vater geoffenbart, die rechte Gotteserkenntnis gebracht. Das ist der Kern seines Erlösungswerkes, welches dann in der Wirksamkeit des Erhöhten sich fortsetzt.

Mit dieser Auffassung ist auch schon gegeben, daß erst durch Christus die volle Offenbarung des Vaters gebracht wird. Vorher war sie in dieser Fülle, wie er sie gebracht hat, noch nicht da. Moses hat nur das Gesetz gegeben. Die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus gekommen (1, 17). Allerdings war er auch schon vor seiner Erscheinung im Fleisch in der Welt wirksam als Spender des Lichtes und Lebens. Es hat also auch schon in jener früheren Zeit der Welt an Licht und Leben nicht gefehlt. Aber es haben doch nur Wenige ihn aufgenommen; und diese geistige Wirksamkeit des Logos kann auch nicht als eine die volle Herrlichkeit Gottes enthüllende gedacht sein. Denn der historische Christus sagt mit voller Bestimmtheit von sich, daß er erst den Namen des Vaters den Menschen geoffenbart habe.

Der vierte Evangelist knüpft hier an das an, was wir aus der synoptischen Ueberlieferung als ein wesentliches Moment des

Selbstbewußtseins Christi bereits kennen gelernt haben. Jesus hat wirklich das souveräne und sichere Bewußtsein in sich getragen, daß er allein als der Sohn den Vater kennt, und darum auch allein im Stande ist, ihn zu offenbaren. Diesen Gedanken hat der Evangelist in den Mittelpunkt seiner Anschauung gestellt, und mit den reichen Mitteln seiner Theologie weiter ausgeführt und begründet. Wir müssen dieser Ausführung in den Hauptpunkten noch etwas näher nachgehen.

Wiederholt betont Jesus, daß er allein den Vater kennt (7, 29: ἐγὼ οἶδα αὐτόν. 8, 55: ἐγὼ οἶδα αὐτόν. 17, 25: ἐγὼ δέ σε ἔγνων). Er besitzt aber die vollkommene Kenntnis Gottes deshalb, weil er vom Vater ausgegangen, von ihm gesandt, vom Himmel herabgekommen ist (7, 29 und sonst). Christi eigenartige Gotteserkenntnis wird also zurückgeführt auf seine vorirdische Präexistenz im Himmel. Wenn er Gott verkündigt, so verkündigt er nur was er gesehen und gehört hat (gesehen: 3, 11. 8, 38; gehört: 8, 26. 40. 15, 15; beides 3, 32). Seine Lehre ist von Gott (7, 16—17). Er redet Gottes Worte (3, 34. 14, 24). Seine Worte sind Geist und Leben (6, 63). So ist er das Licht der Welt, τὸ φῶς schlechthin (8, 12. 9, 5. 12, 35. 46).

Schon im Bisherigen ist gegeben, daß der wesentliche Inhalt seiner Offenbarung die rechte Gotteserkenntnis ist. Das wird wiederholt auch ausdrücklich gesagt, besonders im Gespräch mit der Samariterin c. 4 und im großen Gebet c. 17. Der Samariterin sagt er, daß die Zeit gekommen sei, da man Gott nicht mehr an einem bestimmten Orte, auf dem Garizim oder in Jerusalem, anbeten werde, sondern ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Denn Gott ist Geist, seine Anbetung also nicht an einen bestimmten Ort gebunden (4, 20—24). Im großen Gebet bezeichnet er es geradezu als sein Lebenswerk, daß er den Namen Gottes den Menschen geoffenbart habe (17, 6: ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις. 17, 26: ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου), und zwar den Namen, den Gott selbst ihm, dem Sohn, mitgeteilt habe (17, 11—12). „Name" ist hier gleichbedeutend mit „Wesen". Es wird statt dessen auch gesagt, daß Christus den Seinen „die Worte Gottes" mitgeteilt habe (17, 8: τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι) oder „das Wort

Gottes" (17, 14: τὸν λόγον σου), oder auch „die Herrlichkeit", die Gott dem Sohne selbst gegeben hat (17, 22: τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι). Immer also ist der Gedanke der, daß Christus die Wahrheits-Erkenntnis mitteilt, die er vom Vater selbst empfangen hat.

Die zuletzt erwähnte Formel: „Ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast" (17, 22), deutet aber noch mehr an, als was bisher von uns berührt worden ist. Jesus offenbart Gott nicht nur durch Worte, sondern auch durch Werke. Seine Werke sind Gottes Werke. In ihm wirkt der Vater (14, 10). Ja seine ganze Erscheinung ist eine Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit. In ihm erscheint Gott selbst. „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat" (12, 45). „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (14, 9).

Im ersten Johannesbrief wird als Inhalt der Offenbarung einerseits hervorgehoben, daß Gott Licht ist (I Joh. 1, 5), andererseits daß er die Liebe ist (4, 16), ein Gedanke, der im Evangelium nur in der Form zum Ausdruck kommt, daß Gott aus Liebe seinen Sohn in die Welt gesandt hat (Ev. 3, 16). Daneben tritt im Briefe der Gedanke stark hervor, daß Christus den Seinen auch Gebote gegeben (I Joh. 2, 3—6), oder vielmehr ein Gebot: das Gebot der Liebe (3, 11. 4, 21) — ein Gedanke, der ja auch im Evangelium nicht fehlt (Ev. 13, 34 f.). Die Offenbarung, die Christus gebracht hat, erstreckt sich also nicht nur auf das religiöse, sondern auch auf das sittliche Gebiet. — Im Briefe wird auch, wie im Evangelium hervorgehoben, daß diese Offenbarung nicht nur eine Offenbarung in Worten war. Die ganze Erscheinung Jesu war eine sinnenfällige Offenbarung des ewigen Lebens, das beim Vater war (I Joh. 1, 1—3. 4, 14).

Indem Jesus so den Vater offenbart, bringt er aber das Heil. Seine offenbarende Thätigkeit ist geradezu das eigentlich Wesentliche seiner Erlöserwirksamkeit. Denn wer sein Wort aufnimmt und darin bleibt, erkennt die Wahrheit, und wird durch die Wahrheitserkenntnis frei von der Macht der Sünde (8, 31—32, vgl. Vers 34, 36). Wie in diesem Spruch die sittliche Befreiung auf die Wirksamkeit des Wortes Christi zurückgeführt wird, so in einem anderen die sittliche Reinigung (15, 3: ὑμεῖς

καθαροί ἐστε διὰ τοῦ λόγου ὃν λελάληκα ὑμῖν). Die sühnende Bedeutung des Todes Christi tritt im Gedankenkreis des Evangelisten ganz zurück. Sie wird ein paarmal gestreift (1, 29: Siehe, das ist Gottes Lamm, welches die Sünde der Welt wegnimmt, 17, 19: ich heilige mich für sie, d. h. bringe mich für sie Dir zum Eigentum dar). Aber sie steht eigentlich außerhalb des Zusammenhangs der für den Evangelisten fundamentalen Gedanken. Der Tod Christi ist vielmehr deshalb notwendig, weil er nur als der Erhöhte das Werk der Offenbarung zum Abschluß bringen kann, indem er den Geist sendet.

Stärker kommt im ersten Briefe die sühnende Bedeutung des Todes Christi zum Ausdruck (I Joh. 2, 2. 4, 10; vgl. 3, 5). Darin aber bleibt der Brief im Gedankenkreis des Evangeliums, daß auch er vor allem die Notwendigkeit betont, daß das gehörte Wort in den Herzen der Menschen bleibt (2, 14—24). Ist dies der Fall, so bleiben sie im Sohn und im Vater (2, 24) und werden frei von der Macht der Sünde: sie sündigen nicht mehr (3, 6. 3, 9. 5, 18). Die Kühnheit, mit welcher dies ausgesprochen wird, gehört geradezu zu den Eigentümlichkeiten des Briefes.

Bei dem Nachdruck, welchen der Evangelist darauf legt, daß Christus eine neue Offenbarung gebracht hat, ist es selbstverständlich, daß er eine vollkommene Gotteserkenntnis in den Schriften des Alten Testaments noch nicht niedergelegt gefunden hat[1]).

---

[1]) Ueber die Stellung des vierten Evangeliums zum A. T. ist viel verhandelt worden. Ich begnüge mich hier, die wichtigere Litteratur zu nennen, die freilich in utramque partem manches Verkehrte bringt (neben manchem Richtigen): Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik (1846) S. 244 bis 257. Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannis (1849) S. 188 ff. Weiß, Der johanneische Lehrbegriff (1862) S. 101 ff. Beyschlag, Zur johanneischen Frage (1876) S. 131 ff. Thoma, Das Alte Testament im Johannes-Evangelium (Zeitschr. für wissensch. Theologie 1879, S. 18—66, 171—223, 273—312). Franke, Das alte Testament bei Johannes, 1885. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter (1886) S. 539 ff. (2. Aufl. S. 520 ff.). Oscar Holtzmann, Das Johannesevangelium (1887) S. 182—195. Weiß, Einleitung in das N. T. § 51, 2. H. Holtzmann, Einleitung in das N. T. 3. Aufl. S. 455—457.

Sie ist darin nicht einmal latent vorhanden in dem Sinne, wie für Paulus die göttlichen Geheimnisse im A. T. wenigstens verborgen enthalten sind. Eine Stelle ist allerdings oft in dem Sinne verstanden worden, als ob schon die Juden eine vollkommene Gotteserkenntnis gehabt hätten. Jesus sagt 4, 22 im Namen der Juden: ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν. Aber der Zusammenhang zeigt, daß Jesus damit den Juden keineswegs eine wahre Erkenntnis Gottes zuschreiben will: Sie meinen ja auch noch, daß die Verehrung Gottes an einen bestimmten Ort gebunden sei, während die wahre Anbetung die ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ ist. Wenn die Juden also Gott auch kennen, so kennen sie ihn doch nicht auf vollkommene Weise, wie ja Jesus bei anderen Gelegenheiten ihnen ganz direkt sagt, daß sie ihn nicht kennen (7, 28. 8, 19. 8, 55. 15, 21. 16, 3). Eine andere Stelle hat man dafür geltend gemacht, daß nach dem Evangelisten die Schrift des A. T. für immer die normative Quelle der Wahrheitserkenntnis sei, 10, 35: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή. Aber damit ist nur gesagt, daß, was in der Schrift steht, richtig ist, nicht, daß sie alles enthält, was zur Wahrheitserkenntnis gehört; überdies ist es fraglich, ob Jesus hier nicht bloß hypothetisch, vom Standpunkt der Juden aus, spricht („wenn er Jene Götter nennt ... und die Schrift nicht aufgelöst werden kann").

Jedenfalls kann es nach der Gesamt-Anschauung des Evangelisten nicht fraglich sein, daß die Wahrheits-Erkenntnis erst durch Jesus Christus gebracht worden ist. Moses hat auf ihn hingewiesen; er hat von ihm geschrieben (1, 45. 5, 46). Es ist aber ein Irrtum, wenn man meint, in den Schriften ewiges Leben zu haben (5, 39). Sie geben nur Zeugnis von Christo, und man muß sich durch sie zu Christo führen lassen, um ewiges Leben zu haben (5, 39—40). Sie geben Zeugnis von Christo. Darin besteht nach dem Evangelisten die Bedeutung der heiligen Schriften, wie er oft und nachdrücklich hervorhebt. Besonders in der Leidensgeschichte wird oft darauf hingewiesen, wie in den Einzelheiten

---

Neutestamentl. Theologie II, 354 ff. Zahn, Einleitung in das N. T. II, 554 f.

derselben die Weissagungen der Schrift sich erfüllt haben (ähnlich wie es bei Matthäus vorwiegend in der Kindheitsgeschichte geschieht). Es muß geschehen, was geschrieben steht, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ (12, 37—41. 13, 18. 15, 25. 17, 12. 19, 23—24. 19, 28—29. 19, 36—37). Die genaue Erfüllung der alten Weissagungsworte in der Geschichte Christi ist ein Beweis für die Göttlichkeit seiner Erscheinung; sie soll also die Wirkung haben, Glauben zu wecken (19, 35: ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε). Sie hat diese Wirkung freilich auch nur bei den Empfänglichen. Selbst den Jüngern ist das Verständnis für manche Einzelheiten erst nachträglich aufgegangen (2, 22. 12, 14—16. 20, 9).

Die Wertung des Alten Testamentes, die wir hier finden, geht nicht über das hinaus, was z. B. auch Justin der Märtyrer sagt, der doch auch sehr stark die Neuheit der durch Christus gebrachten Offenbarung betont.

Mit der Wirksamkeit, welche Jesus während seines Erdenlebens ausgeübt hat, ist seine offenbarende Thätigkeit nicht abgeschlossen. Er hat damit nur den Grund gelegt. In zweierlei Hinsicht bedurfte sein Werk noch der Fortsetzung und Vollendung. Die Jünger, welche seine Unterweisung genossen hatten, mußten tiefer eingeführt werden in das Verständnis derselben. Und es mußte das Wort der Wahrheit weiter ausgebreitet werden, um alle für dasselbe Empfänglichen zu sammeln.

Beides wirkt Christus als der Erhöhte durch seinen Geist, den Paraklet. Durch ihn wird den Jüngern erst das volle Verständnis der Worte Christi erschlossen (14, 26. 16, 12—15). Er führt sie in die ganze Wahrheit ein und heißt darum „der Geist der Wahrheit" (14, 17. 15, 26. 16, 13; vgl. über das Zeugnis des Geistes auch I Joh. 5, 6—11). Christus redet durch ihn nicht mehr, wie er es zunächst noch mußte, in andeutender Rede (ἐν παροιμίαις), sondern offen vom Vater (παρρησίᾳ 16, 25); ja er öffnet den Jüngern den direkten Zugang zum Vater (16, 23—27). Aber der Kreis der Jünger muß sich auch immer weiter ausdehnen. Christus sendet sie aus, damit durch ihr Wort auch Andere zum Glauben kommen (17, 18. 20. 20, 21—23). Auch diese Wirksamkeit der Jünger ist thatsächlich eine Wirksamkeit des Geistes

Aus dem Leibe derer, die an Christum glauben, gehen Ströme lebendigen Wassers aus (7, 38). Das Zeugnis der Jünger ist ein Zeugnis des Geistes selbst (15, 26)[1]).

Die Sendung des Geistes ist ebenso ein Werk des Vaters als des Sohnes. Es wird bald gesagt, daß der Vater ihn sendet (14, 16—17. 14, 26), bald daß Christus ihn sendet (15, 26. 16, 7). Gleichbedeutend ist damit aber auch, daß Christus selbst zu den Gläubigen kommt (14, 18—19. 23. 16, 16—24); und mit Christo kommt zugleich der Vater, und zwar zu dauerndem Wohnen in den Gläubigen (14, 23). In diesen Formeln und der darin zu Tage tretenden Anschauung trifft nun Johannes mit Paulus zusammen; ja wir dürfen darin einen Einfluß der paulinischen Theologie auf die johanneische erblicken. Auch für den vierten Evangelisten ist der erhöhte Christus selbst das in den Gläubigen wirksame Geistesprinzip. In Christo kommt der Geist, und im Geiste kommt Christus, und zwar zu dauerndem Walten in den Gläubigen. Da dieser Geist aber der Geist der Wahrheitserkenntnis ist, geht auch die offenbarende Wirksamkeit Christi fort in den Gläubigen.

5.

Paulus und Johannes sind die Theologen des Neuen Testamentes. Ihre Gedanken sind in ihrer vollen Tiefe und Eigenart wohl niemals in das gemeinchristliche Bewußtsein übergegangen. Einen Ausdruck des letzteren dürfen wir dagegen in den theologischen Anschauungen der Apostelgeschichte erblicken. Sie hat zwar den Paulinismus zu ihrer Voraussetzung. Aber „paulinisch" sollte man ihren Standpunkt nicht nennen. Vielmehr zeigt sie uns in charakteristischer Weise, wie wenig „Paulinisches" das vulgäre gesetzesfreie Heidenchristentum in sich aufgenommen hat.

Mit Paulus stimmt die Apostelgeschichte darin überein, daß auch in ihr von einer Offenbarung, die Christus durch sein irdisches Wirken gebracht hat, nicht die Rede ist. Die Bedeutung seines

[1]) Das Zeugnis des Geistes, von welchem 15, 26 die Rede ist, ist vermittelt durch die Jünger. Daneben wird auch das Zeugnis erwähnt, zu welchem sie durch ihre historische Erinnerung befähigt werden (15, 27).

geschichtlichen Wirkens wird 10, 38 in die Worte zusammengefaßt, daß er „umhergezogen ist, indem er Gutes that und alle vom Teufel Besessenen heilte, weil Gott mit ihm war". Nur sein εὐεργετεῖν und ἰᾶσθαι wird also hervorgehoben. Durch seinen Tod und seine Auferstehung ist er als der Messias erwiesen, denn beides ist in den heiligen Schriften vom Messias geweissagt (2, 24—32. 3, 18. 8, 32—33. 13, 27. 29. 34—35). Der paulinische Gedanke, daß durch Christi Tod eine Sühnung der menschlichen Sünde bewirkt ist, kommt nirgends zum Ausdruck. Die eigentliche Bedeutung Christi als des Erlösers liegt in der Zukunft. Er ist der Richter der Lebendigen und der Todten (10, 42. 17, 31) und der Seligmacher derer, die an seinen Namen glauben (4, 12. 10, 43).

Die Summe dieser Wahrheiten bildet den Inhalt des Wortes, das die Apostel verkündigen. Dieses Wort heißt in der Apostelgeschichte ganz gewöhnlich ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (4, 31. 6, 2. 7. 8, 14. 11, 1. 12, 24. 13, 5. 7. 46. 17, 13. 18, 11) oder auch ὁ λόγος τοῦ κυρίου (8, 25. 13, 44. 48 f. 15, 35 f. 19, 10. 20), oft auch ὁ λόγος schlechtweg. Ob unter ὁ κύριος Gott oder Christus zu verstehen ist, kann fraglich erscheinen (der Ausdruck οἱ λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ 20, 35 ist andersartig). Jedenfalls besagt der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, daß dieses Wort irgendwie auf göttliche *Offenbarung* oder doch göttlichen *Auftrag* zurückgeht. Aber wie?

Auf eine besondere Offenbarung führt die Apostelgeschichte die Erkenntnis zurück, daß *das Heil* ohne Beschneidung und Gesetzesbeobachtung *auch den Heiden* zu Teil werden solle. Während aber Paulus dessen gewiß ist, daß diese Erkenntnis speziell ihm durch göttliche Offenbarung zu Teil geworden ist, hat nach der Apostelgeschichte schon *Petrus* eine solche Offenbarung empfangen. Durch ein Gesicht, das er im Zustande der ἔκστασις (10, 10. 11, 5) schaute, erhielt er die Weisung, den heidnischen Hauptmann Cornelius in die Gemeinde Christi aufzunehmen; und diese Weisung ist von ihm wie von der jerusalemischen Gemeinde als eine prinzipielle göttliche Entscheidung im Sinne der Heidenmission aufgefaßt worden (10, 1—11, 18; vgl. 15, 7—19).

Nicht ebenso wie dieser Punkt wird im Uebrigen der Inhalt

des Evangeliums als eine erst durch Offenbarung den Aposteln zu Teil gewordene Erkenntnis aufgefaßt. Alles Wesentliche ist im Grunde schon im Alten Testamente bezeugt, und es kommt nur darauf an, dieses Zeugnis richtig zu verstehen. Nicht nur die Hauptthatsachen der Geschichte Christi, sein Tod und seine Auferstehung, sind von den Propheten geweissagt (s. die oben genannten Stellen), sondern „alle Propheten geben Zeugnis für Christus, daß Jeder, der an ihn glaubt, durch seinen Namen Vergebung der Sünden empfange“ (10, 43: τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν). Auch die Aufnahme der Heiden ist in Wahrheit nicht erst den Aposteln geoffenbart, sondern schon von den Propheten verkündigt (15, 15—18). Aller christliche Unterricht erfolgt daher an der Hand der alttestamentlichen Schriften (8, 30—35. 9, 22. 17, 2—3. 18, 28. 28, 23); die Juden in Beröa gelangen zum Glauben, indem sie die Schriften erforschen (17, 11), und Paulus kann versichern, daß er „allem glaube, was im Gesetz und den Propheten geschrieben steht“ (24, 14), ja daß er „nichts sage, als was die Propheten und Moses als künftig geweissagt haben“ (26, 22: οὐδὲν ἐκτὸς λέγων ὧν τε οἱ προφῆται ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι καὶ Μωϋσῆς). Von Geheimnissen, die in der Schrift verborgen sind, ist hier nicht die Rede, wenigstens nicht in dem Sinne wie bei Paulus. Es ist im Grunde alles klar, wenn der Leser nur nicht blind ist (Luc. 24, 25: ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ). So hat ja auch Jesus als der Auferstandene den Jüngern das Verständnis der Schriften einfach dadurch „eröffnet“ (διήνοιγεν), daß er auf die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung hinwies (Luc. 24, 27. 32. 44 ff.); und in derselben Weise ist Paulus in Thessalonich verfahren (17, 2—3: διανοίγων καὶ παρατιθέμενος κ. τ. λ.). Es hätte also im Grunde auch nicht nötig sein sollen, daß Petrus erst durch eine besondere Vision sich auf den Weg der Heidenmission weisen ließ. Das „Wort Gottes“, der göttliche Heilswille, ist seinem Inhalte nach schon in den alttestamentlichen Schriften geoffenbart. Neu ist das Wort der Apostel nur insofern, als es die jetzt geschehene Erfüllung bezeugt und damit das Verständnis der Schriften eröffnet.

Die Wertung des Alten Testamentes, welche wir hier finden, steht der jüdischen noch näher als die des Paulus. Die gleiche Beobachtung läßt sich auch machen hinsichtlich dessen, was die Apostelgeschichte über die Wirkungen des Geistes sagt. Dieselben werden von ihr stark hervorgehoben und hoch geschätzt. Aber der Geist ist hier nicht gedacht als eine dauernd im Innern des Herzens waltende, den Menschen erleuchtende und ihn tiefer in die Heilserkenntnis einführende Macht, sondern er ist die Wundermacht, deren Walten ein Beweis für den Anbruch der messianischen Zeit ist. Er bewirkt Wunderthaten und Weissagungen. Aber die letzteren dienen kaum der tieferen Einführung in die christliche Heilserkenntnis. Das Wirken des Geistes ist auch mehr stoßweise als stetig gedacht. Mit einem Wort: wir finden hier im Wesentlichen noch die alttestamentlich-jüdischen Anschauungen und vermissen die paulinische Umbildung und Vertiefung derselben (vgl. hierüber die oben genannte Schrift von Gunkel).

Auf die grundlegende Stelle Joel's von der Geistesergießung in der messianischen Zeit wird in der Pfingstrede des Petrus ausführlich Bezug genommen (2, 17—21). Die Thatsache, daß eine Ausgießung des Geistes erfolgt ist, ist eben ein Beweis für den Anbruch der messianischen Zeit. Und so waltet und wirkt nun der Geist auch weiter in der Gemeinde Christi. Aber der Geistesbesitz ist nicht, wie bei Paulus, vermittelt durch die Lebensgemeinschaft mit Christo. Selbst das synoptische Wort: daß der Messias tauft ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ist hier in das Passivum umgesetzt, 1, 5: ὑμεῖς ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ, vgl. 1, 8; 11, 16. Christus ist eben gar nicht Mittler der Geistesmitteilung. Wie äußerlich beides, die Bekehrung zu Christo und die Geistesmitteilung neben einander hergeht, lehrt am deutlichsten die Thatsache, daß man getauft sein kann, ohne den Geist zu haben, und den Geist haben kann, ohne getauft zu sein. In Samarien gab es Gläubige, die „getauft waren auf den Namen des Herrn Jesu"; aber der Geist war noch nicht auf sie gefallen (8, 15—17). Auf den Hauptmann Cornelius und die Seinen fällt der Geist, ehe sie von Petrus getauft werden (10, 44—48 = 11, 15—17). Die Johannesjünger in Ephesus werden von Paulus „auf den Namen des Herrn Jesu"

getauft, aber erst nachher, infolge der Handauflegung des Paulus, kommt auf sie der Geist, so daß sie mit Glossen redeten und weissagten (19, 1—7). — Wenn es von den sieben Diakonen heißt, daß sie Männer waren πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας (6, 3. 5), oder von Barnabas, daß er war πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως (11, 24), so scheint der Geist als dauernder Besitz gedacht zu sein, und er ist dies auch in gewissem Sinne (vgl. 5, 32). Aber seine einzelnen Wirkungen erfolgen doch stoßweise. Trotz der Geistesmitteilung am Pfingstfeste heißt es noch später von den Aposteln, daß sie voll heiligen Geistes w u r d e n (4, 8: Πέτρος πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου εἶπεν, 4, 31: ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, Stephanus 7, 55: ὑπάρχων πλήρης πνεύματος ἁγίου). — Eine der wichtigsten Wirkungen des Geistes ist die P r o p h e t e n g a b e. So wird auf die Existenz und Wirksamkeit christlicher Propheten in der Apostelgeschichte nicht selten hingewiesen (13, 1: in Antiochia waren προφῆται καὶ διδάσκαλοι, 15, 32: Judas und Silas, 19, 6: die von Paulus bekehrten Johannesjünger ἐπροφήτευον, 21, 9: die vier Töchter des Philippus, 21, 10—11: Agabus, vgl. 11, 27—28). Sie sind für das Gemeindeleben von Wichtigkeit, insofern sie bestimmte Weisungen geben (die Propheten in Antiochia veranlassen die Aussendung des Barnabas und Saulus zur Mission 13, 1) oder einzelne Ereignisse voraussagen (Agabus); sie ermahnen und stärken auch die Brüder (15, 32). Aber eine tiefere Einführung in die Heilserkenntnis wird durch ihre „Offenbarungen“ nicht beabsichtigt und nicht bewirkt. In dieser Beziehung sind sie also nicht von wesentlicher Bedeutung.

Von göttlichen Weisungen und Mitteilungen ist auch sonst in der Apostelgeschichte oft die Rede. Aber auch von ihnen gilt im Ganzen das eben Gesagte. Sehr oft heißt es, daß „der Geist“ so und so sprach, etwas voraussagte, befahl oder verhinderte (8, 29. 10, 19 f. 11, 12. 13, 2. 16, 6. 7. 20, 22. 23. 21, 4. 10 f.). Es erfolgen göttliche Aufschlüsse oder Anordnungen durch Visionen, Träume, Sendung von Engeln (abgesehen von der bedeutsamen Vision, in welcher dem Petrus die Taufe des Cornelius befohlen wurde, vgl. noch: 7, 55. 8, 26. 9, 10—17. 10, 3—8. 12, 7—11.

16, 9. 18, 9 f. 22, 17—21. 23, 11. 27, 23—24). Fast durchweg handelt es sich dabei aber um Aufschlüsse über Einzelheiten oder um die göttliche Leitung der Geschicke und Thaten Einzelner oder der Gemeinde. Diese „Offenbarungen" gehören also überwiegend in das Kapitel von der göttlichen Vorsehung. Sie zeigen, wie lebendig der Glaube an die Wirksamkeit des Geistes und an das Eingreifen Gottes in die Geschichte war. Aber sie dienen nicht dem Zweck, neue Aufschlüsse über die Heilswahrheiten zu geben. Dasselbe gilt ja teilweise auch von den Offenbarungen, von welchen Paulus spricht, und von der Wirksamkeit der Propheten in den paulinischen Gemeinden. Aber bei Paulus findet sich daneben, als ihm eigentümlich, der Glaube an eine Wirksamkeit des Geistes, welche in die Tiefen Gottes einführt.

6.

Die nachpaulinischen Briefe des Neuen Testamentes (Hebräerbrief, katholische Briefe, Pastoralbriefe) halten sich in ihrer Auffassung von der christlichen Offenbarung überwiegend auf der Linie, die wir eben an der Hand der Apostelgeschichte gezeichnet haben. Alles Wesentliche ist schon im Alten Testamente gegeben. Dessen Verheißungen sind durch Christus erfüllt, und diese Erfüllung ist durch die Apostel bezeugt. Darin besteht die Bedeutung des Einen und der Anderen. Der Gedanke, daß Christus eine neue Offenbarung gebracht hat, und daß den Aposteln eine solche zu Teil geworden ist, tritt demgegenüber sehr zurück. Immerhin kommen beide Gedanken andeutungsweise in verschiedenen Modifikationen noch zum Ausdruck.

Der Hebräerbrief beginnt gleich mit dem Satze, daß Gott am Ende der Zeit zu uns geredet hat durch den Sohn (1, 1); und er bemerkt in späterem Zusammenhang, daß das Heil zuerst durch den Herrn verkündigt worden ist (2, 3: ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου). Er hat also noch eine Empfindung davon, daß doch auch die Predigtwirksamkeit Jesu von Bedeutung war. Aber zu einer vollen Würdigung derselben kommt es nicht. Die heilsbegründenden Funktionen Jesu sind die hohenpriesterlichen. Die Bedeutung derselben ist schon im Alten

Testamente ausreichend dargelegt. Aus diesem ist also das Verständnis des Werkes Christi zu schöpfen. In Psalm 110 ist hingewiesen auf den vollkommenen Hohenpriester nach der Weise Melchisedek's, und bei Jeremia 31, 31—34 ist bereits der neue Bund charakterisiert, der durch diesen vollkommenen Hohenpriester gestiftet wird. Auch die Einladung zum Heil ist schon im Alten Testament ausgesprochen. „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verstocket eure Herzen nicht", sagt der heilige Geist (Hebr. 3, 7—11 = Ps. 95, 8—11). Dies „heute" gilt eben für die Gegenwart (4, 7); denn die einstige Verheißung der Ruhe konnte zur Zeit Mosis und Josua's wegen der Widerspenstigkeit des Volkes nicht in Erfüllung gehen. „Es ist also noch eine Sabbatruhe vorhanden für das Volk Gottes" (4, 9; vgl. 6, 11 ff. 11, 39 f.). — So ist Belehrung und Ermahnung aus den Schriften des Alten Testamentes zu schöpfen. In ihm spricht der heilige Geist (3, 7. 9, 8. 10, 15). Insonderheit hat der heilige Geist durch die Vorschrift, daß das Allerheiligste nur einmal im Jahre vom Hohenpriester betreten werden dürfe, kundgethan, daß der Weg zum Allerheiligsten nicht offen stehe, so lange der Dienst im vorderen Zelt Bestand hat (9, 8: τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν). — Das „Wort Gottes", das die christlichen Lehrer verkündigen (13, 7), ist also seinem Inhalte nach schon im Alten Testamente enthalten (vgl. außer ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 4, 12; 13, 7 auch die Formeln τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ 5, 12; τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον 6, 1; καλὸν θεοῦ ῥῆμα 6, 5). An philonische Aussagen wird man erinnert, wenn es 4, 12 vom λόγος τοῦ θεοῦ heißt, daß er wie ein scharfes Schwert in's Innerste der menschlichen Seele eindringt und die geheimsten Gedanken derselben richtet. Wenn Philo fast wörtlich dasselbe vom göttlichen Logos aussagt (s. Bleek's und Lünemann's Kommentare zu Hebr. 4, 12), so ist dabei die biblische Anschauung von der alles durchdringenden Allwissenheit und Allwirksamkeit Gottes und die stoische von der alles durchwaltenden Weltvernunft in eins zusammengeflossen. Beim Verfasser des Hebräerbriefes schillert der Ausdruck zwischen der Bedeutung „Wort" und „Vernunft (Wissen)". Insofern erstere über-

wiegt, ist nach dem Zusammenhang der Stelle (4, 11—13) an das eindringlich mahnende und strafende Wort des Alten Testamentes, insonderheit der dort citierten Psalmstelle zu denken.

Der Jakobusbrief nennt das Sittengesetz des Evangeliums, zu dessen Befolgung er so nachdrücklich ermahnt, den νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας (1, 25). Daß hier das Sittengesetz des Evangeliums gemeint ist, ist nicht nur aus den Beispielen des ganzen Briefes deutlich, sondern vor allem aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden; denn der Zusammenhang zeigt, daß der νόμος identisch ist mit dem λόγος, dessen Thäter die Gläubigen sein sollen (1, 22), und dieser λόγος ist wieder identisch mit dem Wort der Wahrheit, durch das die Gläubigen gezeugt worden sind (1, 18), und welches ihre Seelen, wenn sie es immer mehr aufnehmen, zu retten vermag (1, 21), also mit dem Evangelium. Das Evangelium enthält eben nicht nur Verheißungen, sondern auch sittliche Forderungen und ist insofern ein νόμος. Ein „Gesetz der Freiheit" heißt es sicher nicht deshalb, weil es Befreiung von der Macht der Sünde wirkt (denn die Eintragung dieses paulinischen Gedankens ist hier schlechthin unstatthaft); vielmehr ist an den synoptischen Spruch Christi zu denken, daß seine Lehre ein sanftes Joch und eine leichte Last ist, also nicht als eine Fessel empfunden wird, wie die Gesetzeslehre der Pharisäer (Matth. 11, 29 f.). In Anspielung hieran heißen die Forderungen des Evangeliums auch im Barnabasbrief (2, 6) ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν. Das Evangelium heißt also im Unterschied vom alten Gesetz „das Gesetz der Freiheit", weil die, die es befolgen, sich nicht als Knechte, sondern als Freie fühlen. Ist schon damit ein bestimmter Gegensatz gegen das alte Gesetz ausgesprochen, so auch durch das Prädikat τέλειος, denn „vollkommen" kann es doch nur heißen im Unterschied vom unvollkommenen alten. Das entspricht ja auch dem Gedanken Jesu, daß er gekommen sei, das alte Gesetz durch Verschärfung und Vertiefung seiner Gebote „vollkommen zu machen" (πληρῶσαι Matth. 5, 17). Der Verfasser des Jakobusbriefes hat also ein bestimmtes Bewußtsein davon, daß die sittliche Gesetzgebung Jesu

Christi etwas Neues ist. In Anlehnung an sie bezeichnet er auch das Gebot der Nächstenliebe als das „königliche“ unter den Geboten (2, 8). Eine darüber hinausgehende Wertung des Offenbarungscharakters der Person Christi wird man ihm aber nicht zutrauen dürfen. Ja auch jene Einsicht wird wieder dadurch verdunkelt, daß er als Beispiele von Sittengeboten Worte des Dekaloges zitiert, und zwar gerade solche, welche Jesus als ungenügend bezeichnet hat (2, 10—11). Das Sittengesetz des Evangeliums und das des Alten Testamentes fallen ihm also schließlich doch zusammen. Das Neue ist wesentlich die Abschaffung des Ceremonialwesens.

Sehr deutlich spricht sich *der erste Petrusbrief* über das Wesen der Offenbarung aus in der wichtigen Stelle 1, 10—12. Hiernach hat *in den Propheten des A. T. der Geist Christi* gewaltet (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρούμενον) und hat ihnen insonderheit kund gethan, *wann* die Leiden und die Verherrlichung Christi stattfinden werden. Auf Grund dessen haben die Propheten von der Gnade geweissagt, deren Verwirklichung nun verkündigt wird; und zwar verkündigt durch Wirkung des vom Himmel gesandten heiligen Geistes. Bemerkenswert ist hier, daß der Geist des präexistenten Christus selbst in den Propheten wirksam gewesen ist. So wenig hat also Christus durch seine geschichtliche Wirksamkeit eine neue Offenbarung gebracht, daß er vielmehr schon als präexistenter die Heilserkenntnis den Propheten geoffenbart hat. Es ist daher gewiß auch nicht zufällig, daß im ersten Petrusbrief der noch im Epheserbrief so stark hervortretende Gedanke fehlt, daß die Annahme der Heiden zum Heil ein Mysterium war, das bisher verborgen und erst durch die Apostel enthüllt worden ist. Für den Verfasser des ersten Petrusbriefes liegt diese Erkenntnis, wie es scheint, schon im Alten Testamente deutlich vor. Das Evangelium, das nun den Gläubigen verkündigt worden ist, und durch welches sie, als durch ein lebendiges Wort Gottes, wiedergeboren sind (1, 23—25), ist demnach identisch mit dem „Wort des Herrn“, von welchem schon Jesajas gesagt hat, daß es in Ewigkeit bleibet (1, 25 = Jes. 40, 8: τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα, dazu der Verf.: τοῦτο δέ

ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς).

Auch für den Verfasser des zweiten Petrusbriefes ist das prophetische Wort die Grundlage der christlichen Erkenntnis. Es ist eine Leuchte, die am finsteren Orte, nämlich in der finstern Welt, scheinet (1, 19). Nicht durch menschlichen Willen ist je eine Weissagung zu Stande gekommen, sondern „vom heiligen Geiste getrieben" (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) haben die Propheten geredet (1, 21). Darum fällt jede Schriftweissagung auch nicht „eigener" (subjektiver) Deutung anheim (1, 20: ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται), d. h. sie ist nicht Sache der beliebigen Deutung von Seite des Einzelnen, sondern — — des heiligen Geistes? Diesen Gedanken sollte man eigentlich erwarten; aber der Verfasser spricht ihn nicht aus, sondern weist statt dessen auf die Autorität der Apostel hin. Den Aposteln, welche Zeugen der Verklärung Jesu waren und die Stimme vom Himmel auf dem heiligen Berge gehört haben, ist dadurch das prophetische Wort gewisser geworden (1, 16—19: ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον). Sie sind darum die zuverlässigsten Verkündiger desselben. So stellt der Verfasser auch sonst diese beiden Autoritäten neben einander: die Worte der Propheten und die der Apostel (3, 2), unter letzteren den Paulus oder vielmehr dessen Briefe, besonders hervorhebend (3, 15—16). Es ist in nuce bereits das Schema der katholischen Anschauung, das uns hier vorliegt: die heiligen Schriften sind die maßgebende Autorität, aber nicht nach subjektiver Auslegung, sondern nach der normativen, von den Aposteln her überkommenen.

Im Wesentlichen ist dies auch die Stellung der Pastoralbriefe. Aber sie haben daneben echt paulinische Reminiszenzen erhalten; ja man kann sagen, daß sie sich charakterisieren durch eine Zusammenfassung von Gedanken und Gedankensplittern, die uns sonst nur getrennt begegnen und zwar eine Zusammenfassung im Interesse der katholischen Lehr- und Kirchen-Einheit. Die normative Bedeutung der heiligen Schriften wird namentlich hervorgehoben II Tim. 3, 14—16. Die ἱερὰ γράμματα, welche Timotheus von Kind auf gelernt hat, können „weise machen zum Heil durch den Glauben an Christum Jesum" (den sie also zu wecken und zu begründen vermögen). Jede von Gott eingegebene Schrift

(πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος) ist nützlich zur Belehrung, Zurechtweisung, Besserung und Erziehung in Gerechtigkeit. Nach dem Titusbrief 1, 2—3 hat Gott das ewige Leben schon πρὸ χρόνων αἰωνίων verheißen; aber jetzt hat er zur rechten Zeit sein Wort geoffenbart durch die Predigt, mit welcher Paulus betraut worden ist (ἐφανέρωσεν τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ). Hier ist also doch festgehalten, daß die Predigt Pauli etwas Neues gebracht hat. Wenn es heißt, daß die Gnade Gottes oder die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes „erschienen" sei (Tit. 2, 11. 3, 4, beidemal ἐπεφάνη), oder daß die Gnade nun geoffenbart sei durch die Erscheinung unseres Heilandes Jesu Christi (II Tim. 1, 10: φανερωθεῖσα νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ), so ist dabei zunächst nicht an Offenbarung einer Erkenntnis, sondern nur an die thatsächliche Verwirklichung des Gnadenratschlusses gedacht. Aber an der letzteren Stelle wird fortgefahren, daß Christus Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium, für welches Paulus als Herold und Sendbote und Lehrer gesetzt ist (II Tim. 1, 10—11). Das Evangelium Pauli hat also wirklich eine neue Erkenntnis gebracht (vgl. auch I Tim. 2, 7). Auch die Ausdrücke μυστήριον τῆς πίστεως (I Tim. 3, 9) und μυστήριον τῆς εὐσεβείας (I Tim. 3, 16), deren Sinn allerdings streitig ist, erinnern an paulinische Gedankengänge; namentlich der letztere, denn als das μυστήριον τῆς εὐσεβείας werden dann eine Reihe christologischer Sätze zitiert; und der Zusammenhang zeigt, daß dieses μυστήριον τῆς εὐσεβείας im Wesentlichen identisch ist mit der ἀλήθεια, deren Trägerin und feste Stütze die Kirche ist. Es ist also die bisher verborgene, aber nun in der Kirche geoffenbarte Wahrheit. — Während nach Tit. 1, 3 und II Tim. 1, 10 f. die Offenbarung der Heilswahrheit durch die „Predigt" oder das „Evangelium" des Paulus erfolgt ist, wird sie I Tim. 6, 3 auf Christus selbst zurückgeführt; denn die gesunden Lehren heißen hier die ὑγιαίνοντες λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. — Auch in anderer Beziehung finden wir in den Pastoralbriefen noch die Rudimente urchristlicher Anschauungen und Zustände. Es giebt noch „Propheten" in den christlichen Gemeinden, deren Aussprüche von maßgebender

Bedeutung sind bei der Wahl und Einsetzung von Gemeindebeamten (I Tim. 1, 18. 4, 14). Das erinnert an Aehnliches in der Apostelgeschichte (ob I Tim. 4, 1 τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει auf alttestamentliche oder auf christliche Prophetensprüche zu beziehen ist, ist ungewiß). Von neuen Offenbarungen hinsichtlich der Heilswahrheiten durch christliche Propheten kann aber schon deshalb nicht die Rede sein, weil vorausgesetzt wird, daß „die gesunde Lehre“ eine abgeschlossene, in der Kirche anerkannte und herrschende ist (I Tim. 1, 10. 6, 3. II Tim. 1, 13. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1). Sie soll so, wie sie von den Aposteln, insonderheit von Paulus stammt, weiter überliefert werden (II Tim. 2, 2. 2, 8. 3, 10. Tit. 3, 8. Vgl. I Tim. 1, 11). Ihre Trägerin und feste Stütze ist die Kirche (I Tim. 3, 15). Darum ist sie auch eine zuverlässig verbürgte. Πιστὸς ὁ λόγος ist eine Lieblingsformel unserer Briefe (I Tim. 1, 15. 3, 1. 4, 9. II Tim. 2, 11. Tit. 3, 8). Es ist, trotz aller paulinischen Reminiscenzen, im Wesentlichen doch schon die Position der katholischen Kirche, welche unsere Briefe vertreten.

Den äußersten Gegensatz zu der Nüchternheit der Pastoralbriefe bildet der enthusiastische Reichtum der Apokalypse Johannis. Hier ist alles Offenbarung. Eine Fülle von Weissagungen, solchen, an denen ein wesentliches Heilsinteresse haftet, und solchen, bei welchen dies nicht der Fall ist, wird von dem Verfasser ausgeschüttet. Und er tritt dabei durchweg mit dem Anspruch auf, daß Alles auf Offenbarung beruht. Die Form der Offenbarung ist die der jüdischen Apokalyptik. Nicht im Inneren des menschlichen Herzens, sondern in Form von Gesichten und im Zustand der Ekstase schaut und hört der Verfasser den Inhalt der ihm zu Teil gewordenen Offenbarungen. Das Buch — seinem Ursprung nach vermutlich mehr jüdisch als christlich — ist das einzige dieser Art, das nachmals in den Kanon des Neuen Testamentes Aufnahme gefunden hat. Es ist aber ehedem nicht das einzige gewesen, das Ansehen in der Kirche genossen hat. Eine Apokalypse des Petrus hat in manchen Kreisen längere Zeit hindurch die gleiche Autorität genossen. Und selbst eine apokalyptische Schrift des zweiten Jahrhunderts, die gar nicht den Anspruch macht, von einem Apostel herzurühren, der Hirte des Hermas, ist vielfach

als wirkliche Offenbarungsschrift begierig gelesen worden. Diese Thatsachen bilden eine wertvolle Ergänzung zu dem, was wir sonst, namentlich aus der Apostelgeschichte, wissen. Der Glaube an das Walten des prophetischen Geistes in der christlichen Gemeinde war ein allgemeiner. In der Apostelgeschichte wird aber von den christlichen Propheten nirgends gesagt, daß sie auch in Betreff der eigentlichen Heilswahrheiten neue Erkenntnisse erschlossen haben. Das große Ansehen, welches die Apokalypsen des Johannes, Petrus und Hermas genossen, zeigt uns dagegen, daß man auch an Offenbarungen der letzteren Art willig geglaubt und sie begierig aufgenommen hat. So geht also beides neben einander her: die Voraussetzung, daß alles Wesentliche schon im Alten Testamente geoffenbart ist, und der Glaube, daß die christliche Gemeinde noch eine Fülle von Offenbarungen empfangen hat, ja noch empfängt. Man darf wohl sagen, daß es sich damit auf christlichem Boden ähnlich verhält, wie im Judentum: ersteres war mehr die offizielle Theorie, letzteres mehr der populäre Glaube (insofern es sich nämlich um die apokalyptische Form des Offenbarungsglaubens handelt; etwas anderes ist der durch die paulinische und johanneische Theologie begründete Glaube an ein Fortgehen der Offenbarung im Innern des menschlichen Herzens; dieser ist mehr theologisch als populär). Als man von Seite der kirchlichen Autoritäten daran ging, die pneumatischen Erscheinungen in bestimmte Schranken zurückzuweisen, hat man besonders auch die apokalyptische Litteratur zensuriert. Die Petrus-Apokalypse und der Hirte des Hermas wurden nach einigem Schwanken aus dem Kanon verwiesen, und auch die Apokalypse Johannis ist in der griechischen Kirche geraume Zeit hindurch diesem Schicksal verfallen. Nur infolge der im Altertum fast allgemeinen Bezeugung ihres apostolischen Ursprungs hat sie sich schließlich doch als Bestandteil des Kanons durchgesetzt. Denn das Entscheidende war jetzt nicht mehr der Inhalt, sondern die Apostolicität[1]).

[1]) Will man die im Obigen gewonnenen Resultate schematisieren, so lassen sich folgende Anschauungen unterscheiden: 1) Das Christentum hat überhaupt keine neuen Erkenntnisse gebracht, sondern nur die thatsächliche Erfüllung der im A. T. gegebenen Verheißungen, 2) Christus hat durch

7.

In den spätesten Schriften des Neuen Testamentes (Pastoralbriefe und II Petrusbrief) kommt bereits diejenige Anschauung zum Ausdruck, welche wir als die „katholische“ im Unterschied von der urchristlichen bezeichnen können. Sie charakterisiert sich durch das Wertlegen auf die äußeren Autoritäten (Schrift und kirchliche Lehrtradition) im Unterschied von dem urchristlichen Glauben an ein lebendiges Wirken des heiligen Geistes auch auf dem Gebiete der christlichen Erkenntnis.

Im Urchristentum, bis in's zweite Jahrhundert hinein, war alles auf den Geist gestellt[1]). Die selige Gewißheit, von ihm erfüllt zu sein, gab den Gläubigen die sieghafte Kraft und Zuversicht in ihrem Kampf mit der Welt. Aber in diesem Enthusiasmus lag eine große Gefahr. Es war alles subjektiv. Man besaß zwar in dem Evangelium Jesu Christi und in der Predigt der Apostel objektive Maßstäbe; aber es war immer die Gefahr vorhanden, daß diese überwuchert wurden von subjektiven Strömungen. Diese Gefahr ist zur Wirklichkeit geworden in den beiden gewaltigen Erscheinungen des Gnosticismus und des Montanismus. In jenem überwucherte der Erkenntnistrieb, in diesem die prophetische Ekstase. Beide brachten die Christenheit in Bahnen, die weit abführten von dem ursprünglichen Evangelium. Gegen sie mußte die Kirche feste Grenzen ziehen, um das Wesentliche ihres Besitzes zu retten. Dabei geschah aber, was in ähnlichen Fällen in der Geschichte der Religionen immer geschieht: das ursprünglich frisch pulsierende Leben wurde durch gesetzliche Schranken ein-

---

seine geschichtliche Wirksamkeit das Wesen Gottes geoffenbart, 3) den Aposteln, insonderheit dem Paulus ist durch Offenbarung die rechte Erkenntnis des Werkes Christi zu Teil geworden, 4) die Offenbarung geht fort durch die Wirksamkeit des Geistes a) im Innern des menschlichen Herzens, b) in apokalyptischer Form durch die christlichen Propheten. Durch verschiedene Kombination und Modifikation dieser Anschauungen ergiebt sich die oben gezeichnete Mannigfaltigkeit.

[1]) Ueber die pneumatischen Erscheinungen in der nachapostolischen Zeit vgl. jetzt namentlich: Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899.

gezäunt, um den Einbruch des Feindes abzuwehren. Diese Schranken waren: der Kanon und die Lehrtradition, deren Träger das kirchliche Amt, speziell der Episkopat war.

Zunächst der Kanon. Die Evangelien und Apostelschriften, die man als christliche Lehrschriften gesammelt hatte, erhielten normative Bedeutung, und wurden zum Lehrgesetz erhoben. Während in der christlichen Urzeit der Geist über die Schrift gestellt war (denn die Schriften des A. T. wurden ausgelegt nach Maßgabe der vom Geist gewirkten Erleuchtung), wurde jetzt die Schrift über den Geist gestellt: die pneumatischen Erscheinungen mußten sich beugen unter die Norm des Schriftbuchstabens. So gewann nicht nur das Alte Testament wieder die volle Autorität, die es in der jüdischen Gemeinde gehabt hatte, sondern auch die Schriften der Apostel rückten als „das Neue Testament" in die gleiche Stellung ein. Sie erhielten in ihrem vollen Wortlaut die Geltung als Wort Gottes. An Stelle der lebendigen Offenbarung trat die geschriebene. Offenbarung und Schrift fielen wieder zusammen. Auch die Kirche glaubte nun, wie die Synagoge, in den heiligen Schriften zu haben τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας (Röm. 2, 20).

Aber neben den Kanon trat noch eine zweite gesetzliche Schranke: die kirchliche Tradition. Nur dann war die Schrift eine sichere Norm, wenn ihre Auslegung gesichert war durch die Autorität der Kirche. Die in der Kirche überlieferte, von ihren amtlichen Organen bezeugte apostolische Lehre war die Regel, nach welcher die Schrift auszulegen war. Also nicht mehr die vom Geist gewirkte Erleuchtung durfte den Gläubigen leiten bei dem Eindringen in das Verständnis der Offenbarung, sondern die offizielle Lehre der Kirche. Man sprach zwar noch vom Geist. Aber der lebendige Glaube, daß er in alle Wahrheit führe, schwand mehr und mehr dahin. Das Lehrgesetz der Schrift und der Kirche war Alles.

Wir stehen noch heute unter der Nachwirkung dieser Thatsache, und nicht nur dieser, sondern auch der anderen, daß in der kirchlichen Theologie das paulinische Schema herrschend geworden ist und die in der Verkündigung Jesu Christi und in der johanneischen Theologie liegenden Gedanken in den Hintergrund gedrängt hat. Indem wir diese wieder mehr zur Geltung bringen, erhalten

wir zugleich die notwendige Korrektur des veräußerlichten Offenbarungsbegriffes. In weiten Kreisen der heutigen Theologie wird die lebendige Offenbarung in Christo unterschätzt und die Autorität des Schriftbuchstabens überschätzt. Bringen wir die Bedeutung jener wieder mehr zur Anerkennung, so ergiebt sich zugleich der richtige Gesichtspunkt für die Wertung der Schrift.

Nach dem eigenen Zeugnis Christi wie nach der Darstellung des vierten Evangeliums hat er selbst uns die volle Offenbarung des Vaters gebracht, und zwar nicht nur durch sein Wort, sondern durch seine ganze Erscheinung, durch seine lebendige gotterfüllte Persönlichkeit. In ihm schauen wir den Vater. Und sein Geist, der in der Gemeinde waltet, wirkt fort und fort immer wieder das Verständnis dieser Offenbarung. Die Bedeutung der Schrift aber besteht darin, daß sie uns das Bild Christi lebendig vor Augen malt; daß sie uns seine leibliche Gegenwart ersetzt, indem sie uns Christum predigt. Wir werden also der Offenbarung teilhaftig, indem wir Christum so, wie die Schrift ihn uns zeichnet, aufnehmen in unser Inneres. Sein Leben wird dann unser Leben, seine Gottesgemeinschaft unsere Gottesgemeinschaft. Gott wird als der gnädige uns offenbar; und dieses Leben in Gott macht uns frei von Sünde und Welt[1]).

---

[1]) Vgl. W. Herrmann, Der Begriff der Offenbarung (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, III. Folge, 1887, S. 1—28). — Einen Versuch, den Offenbarungscharakter der Person Jesu durch eine historische Untersuchung festzustellen, macht Schwartzkopff, Die Gottesoffenbarung in Jesu Christo nach Wesen, Inhalt und Grenzen, 1896. Auch die oben S. 1 genannte Abhandlung von Oscar Holtzmann verfolgt im Wesentlichen dasselbe Ziel.

Das Bekenntnis in der evangelischen Kirche.

Von

H. Schultz.

1) Als Schleiermacher 1819 „über den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher“ eine Abhandlung veröffentlichte, leitete er sie mit den Worten ein „Niemand suche hinter dieser Ueberschrift die Anmaßung, etwas Neues über einen Gegenstand zu sagen, der seit langer Zeit so oft und vielfältig besprochen worden ist, daß man wohl nicht glauben kann, es sei irgend ein bedeutender Punkt unerörtert geblieben“. Heißt es nicht „Wasser in das Meer tragen“, wenn man nach achtzig weiteren Jahren, die zahllose Erörterungen der Frage von den verschiedensten Standpunkten gebracht haben, noch einmal es unternimmt, über die Bedeutung des Bekenntnisses in unsrer Kirche zu reden? Zumal in einem Kreise wie dem unsrigen, in dem man nicht bloß Kenntnis der eigentümlichen Schwierigkeiten des Gegenstandes, sondern auch Uebereinstimmung in den entscheidenden Punkten voraussetzen kann?

Warum ich dennoch mit diesem Thema in Ihre Mitte trete? Weil es nicht verstummen darf, bis unsere Kirche die Bedeutung ihrer Bekenntnisse anerkannt hat, die in ihrem eignen Ursprung und Wesen begründet ihren Dienern die Möglichkeit gewährt, wahre wissenschaftliche Bildung mit freudiger Befriedigung in der Verkündigung des evangelischen Glaubens zu verbinden. Und weil seit jenen Worten Schleiermacher's die Beurteilung unsrer Frage in den maßgebenden Kreisen der Kirchenleitung, ja vielfach auch

der kirchlich lebendigen Laien, keineswegs im evangelisch-protestantischen Sinne weitergeführt und allgemeinem Einverständnisse nahe gebracht ist. Offenbart sich doch vielmehr nur zu oft die Neigung, sie in rückläufiger Richtung, im Geiste des katholischen Kirchenbegriffs zu beantworten.

Als man das dritte Säkularfest der Reformation feierte, ließen sich wohl bedeutsame Stimmen vernehmen, die auf eine energische Durchführung der in den Bekenntnissen niedergelegten altreformatorischen Lehre in lebhaftem Eifer hindrängten, ja die nach Schleiermacher's Ausdrucke sich anstellten, als könnten sie „einen ganzen wohlbekannten und nicht unbedeutenden Zeitraum der Kirche wie ungelebt machen, und die Charaktere, die er in die Geschichtstafeln eingegraben, wie mit einem Schwamm wegwischen, sodaß wie bei einem Codex rescriptus die ursprüngliche Schrift des 17. Jahrhunderts wieder zum Vorschein käme". Aber weder der glaubensmächtige Vertreter dieser Richtung Claus Harms, noch ihr weniger berechtigter Anwalt Ammon, dachten doch an eine richterliche Stellung des Bekenntnisbuchstabens. Noch im Jahre der Jubelfeier der Augsburgischen Konfession konnte Schleiermacher die besorgten Vertreter der rationalistischen Theologie — wie v. Cölln oder David Schulz, — damit beruhigen, daß keine Stimme in der Kirche statt des Anschlusses an den Geist der Bekenntnisse eine Beschwörung der Lehrnorm des Buchstabens befürwortet habe. Die durch den Pietismus vorbereitete, durch den Rationalismus zur praktischen Geltung gekommene, freie Stellung zum kirchlichen Bekenntnis erschien als selbstverständlicher Gewinn der Entwicklung des Protestantismus und fand vielfach auch gesetzlichen Ausdruck. In Breslau und Barmen hatten die Synoden 1822 in diesem Sinne entschieden, in Weimar und Gotha, wie in der bairischen Generalsynode und in Baden war 1821 die freisinnige Stellung zu den Bekenntnissen anerkannt. Die dänischen Verordnungen von 1817 und 1826 wiesen jede Richterstellung der Symbole ab. Das Kirchenbuch in Sachsen 1812 gab dem Latitudinarismus einen besonders weitgehenden Ausdruck. In Preußen hatte schon die von dem weitaus größten Teile der Kirche freudig begrüßte Union eine freiere Stellung zum Bekenntnis zur notwen-

digen Folge, und 1829 hatte die Kirchenregierung die 1821 versuchte Verschärfung der Bindung an die Symbole im Sinne einer Hinweisung auf die heilige Schrift als Glaubensnorm wieder abgeschwächt.

Eine Veränderung der Stimmung und des Verhältnisses der Kräfte macht sich erst im Gefolge der kirchlichen Bewegungen fühlbar, die an den Regierungsantritt Friedrich Wilhelm IV. sich anschließen. Jetzt fangen Männer wie Sartorius und Rudelbach an, statt des geistigen Ansehens der Bekenntnisschriften ihr gesetzliches Recht zu betonen, und ihre unveräußerliche Geltung in der Kirche trotz abweichender Gewohnheiten — denn „adversus veritatem nulla praescriptio". Die Treue gegen das Bekenntnis wird offen mit dem Gehorsam des Beamten gegen Gesetz und Verfassung gleichgestellt, — höchstens, daß eine gewisse theologische Freiheit gegenüber den Beweisführungen, Erläuterungen und Citaten der symbolischen Bücher zugestanden wird. Und der liberalen Richtung fängt das freudige Bewußtsein ihres besseren Rechtes zu fehlen an. Wenn noch 1833 Johannsen es unternommen hatte, unter dem Beifall seiner Kirchenbehörde die Unmöglichkeit des Symbolzwangs aus Naturrecht, Moral, Staatsrecht und Kirchenrecht und aus dem Wesen des Christentums und des Protestantismus zu erweisen, begnügen sich jetzt Theologen wie Thomas in seinem Sendschreiben an Stahl 1845, oder Scheele in seiner trefflichen Schrift von 1846 die Gleichstellung des von Menschen gemachten Bekenntnisses mit der h. Schrift, und der kirchlichen Lehre mit dem Evangelium von Jesus abzuweisen.

Ich brauche in diesem Kreise nicht an das zu erinnern, was wir Alle mit erlebt haben. Die Symbole des 16. Jahrhunderts werden mit geringerem Eifer in den Vordergrund gestellt, als vor einem Menschenalter. Auch ihre Verteidiger, wie Zöckler (1864) und Lindemann (1875) leugnen eine gewisse Freiheit der Theologie ihnen gegenüber nicht. Das hindert freilich nicht, daß einzelne Kirchenregierungen immer wieder nach dem wenig beneidenswerten Ruhme streben, im gegebenen Falle auch den Buchstaben des Konkordienbuchs im Verfahren gegen unbequeme Geistliche geltend zu machen. Aber die Bewegungen, die sich an das soge-

nannte Apostolikum geschlossen haben, und die nur zu erfolgreichen Bestrebungen, auf dem Wege der Agende dem Buchstaben dieses Lehrstücks den Charakter des Richters über die Zugehörigkeit zu unserer Kirche zu sichern, sind in unsrer Aller Gedächtnis. Und ebenso sind wir gewiß Alle einig über die Pflicht, diesem Streben der Kirchenregierungen und der „gläubigen" Synodalmehrheiten nach Kräften zu widerstehen, auch wenn wir berechtigte Bedenken gegen die Art des Widerspruchs hegen sollten, die uns bei L. Clopp (1894), bei David Peipers (1897) oder in den protestantischen Zeitstimmen (H. 36—38) entgegentritt.

Wer es mit der Zukunft unserer Kirche gut meint, der kann sich nicht dabei beruhigen, daß die Bekenntnisfrage, unentschieden gelassen, der rückläufigen Strömung in der Kirche und der gleichgültigen Skepsis zum Vorwande dient. Für den Geistlichen im Amte ist es eine Lebensbedingung, daß sein Recht als Lehrer in seiner Kirche nicht bloß vor seinem eigenen Gewissen, sondern auch vor der christlichen öffentlichen Meinung klar und unanfechtbar sei. Auch wenn ihm keine äußerliche Bedrängnis durch Behörden oder unverständige Gemeindeglieder drohte — wie sollte er sonst mit innerer Freudigkeit und mit dem nötigen Ansehen seines Amtes walten? Und wenn dem Universitätslehrer vorläufig noch die Mehrzahl der Kirchenregierungen das Recht zugesteht, ohne Schranken eines Lehrgesetzes zu forschen und zu lehren, was soll ihm diese Freiheit, wenn seine Schüler das Beste, was er ihnen nach Pflicht und Gewissen an Erkenntnis des Christentums mitgeteilt hat, verheimlichen oder umlernen müssen, um ohne Anfechtung des Amtes zu walten, zu dem er sie vorbereitet? Eine Theologie vorzutragen, die der Geistliche in der Kirche nicht gebrauchen kann, die er höchstens als seine wissenschaftliche Meinung bei sich selber hegt, während er der Gemeine ohne persönliche Ueberzeugung in Augurenart die Formeln vergangener Zeiten „liturgisch" vorträgt, — dieses elende Handwerk wird Jeder verschmähen, dem es ernst ist mit Frömmigkeit und mit Wahrheit, und wird lieber einen Klassiker oder profane Geschichtsdokumente wissenschaftlich bearbeiten, als christliche Religion.

2) Was den frommen Gegnern einer freieren Stellung zu

den Bekenntnissen die innere Ueberzeugungskraft verleiht und ihren Ausführungen immer wieder die Gunst der Gemeine sichert, das ist eine Thatsache, deren Wahrheit Niemand anfechten kann. Die Thatsache, daß vom Anbeginne des Christentums an die Zugehörigkeit zu der Gemeine der Erlösten auf das Bekenntnis gegründet gewesen ist.

Die Naturreligionen wissen Nichts von einem Bekenntnisse. Sie fordern Nichts als den gewissenhaften Vollzug des Gottesdienstes und die treue Beobachtung der heiligen Volkssitten. Wohl kennen sie heilige Formeln, auf deren wortgetreue Wiederholung das höchste Gewicht gelegt wird. Aber sie sollen nicht die religiöse Ueberzeugung des Priesters oder der Gemeine zum Ausdrucke bringen, sondern als zaubermächtige Sprüche durch ihren Wortklang, mag er verstanden werden oder nicht, die Gunst der Gottheit sichern oder die Abwehr schädlicher übernatürlicher Mächte. Solche Zauberformeln, die auch in den niedrigsten Religionen nicht fehlen und am meisten ausgebildet uns in Aegypten und im Zweiströmeland, in Indien, Persien und Rom entgegentreten, haben mit dem Bekenntnisse des Christen selbstverständlich keinerlei Verwandtschaft. Das Bekenntnis zu den Göttern vollzieht sich hier im kultischen zeremoniellen Thatgehorsam. Auch im alten Israel ist das schwerlich anders gewesen. Sein Bekenntnis wurde im Handeln abgelegt, und hatte nur einen Inhalt: „Wir sind das Volk Jahves".

Wo eine prophetische Religion auftritt, da muß es völlig anders werden. Denn die Gemeine dieser Religionen erwächst aus der freiwilligen Glaubenszustimmung zu der Offenbarung, die eine prophetische Persönlichkeit verkündigt oder darstellt. So entsteht in dem Israel der Propheten das Bekenntnis zu Jahve als dem Einen und zu dem Gesetze der Thora als dem geoffenbarten Willen dieses Gottes. So verlangt der Islam von seiner Gemeine das Bekenntnis zu der Einheit Gottes und zu seiner Offenbarung durch Mohammed. Auch der Buddhismus — so gewiß er nur in bedingtem Sinne Prophetenreligion ist — schafft sich seine Gemeine durch das Bekenntnis zu den vier erlösenden Wahrheiten. Am meisten aber von allen Religionen steht und fällt das Christentum mit seinem Glaubensbekenntnisse. Das gestehen wir gern und

ohne Einschränkung zu. Um so mehr aber haben wir Recht und Pflicht, zu fragen, welches denn das Bekenntnis ist, auf das unsere Religion sich gründet. Die griechischen Worte im N. T., denen unser „Bekennen" entspricht, ὁμολογεῖν, ἐξομολογεῖν, ἐξομολογεῖσθαι, bezeichnen im weiteren Sinne jede offene Erklärung des Einverstandenseins (Tit. 1, 16. Hebr. 11, 13), so das Zustimmen zu einem Vorschlage (Luc. 22, 6), oder einer Behauptung (Act. 23, 8. 24, 14), das Geloben einer Leistung (Act. 7, 17. Mtth. 14, 7), das offene Geständnis der eigenen Sünde (Mtth. 3, 6. Mc. 1, 5. Jak. 5, 16. 1 Joh. 1, 9), und das preisende Verkündigen der Ratschlüsse und Thaten Gottes (Mtth. 11, 25. Luc. 10, 21. Act. 19, 18. vgl. Röm 14, 11. 15, 6. Phil. 2, 11). Die Grundbedeutung ist offene Zustimmung, ihr Gegenteil „leugnen, verleugnen" (Luc. 12, 8. Apoc. 3, 5. Joh. 1, 30. vgl. Mtth. 10, 32. 26, 34). So ist es völlig das Gleiche, wenn Jesus den Menschen vor seinem Vater verleugnet und wenn er bekennt „ich habe ihn nie erkannt" (Mtth. 7, 28. 10, 32.).

Ob Jemand zu der Gemeine der Erlösten gerechnet wird, das hängt nach Jesu Wort davon ab, daß er sich vor den Menschen zu ihm bekannt (Mtth. 10, 32. Luc. 12, 8. ὁμολογεῖν ἐν ἐμοί), also offen ihn als seinen Herrn anerkannt hat. Das und Nichts Anderes fordert er. Darum ist ihm die Anerkennung seiner Christuswürde durch Petrus die entscheidende von Gott selbst gewirkte Glaubensthat (Mtth. 16, 16). Dem entsprechend schließt die Taufe das Bekenntnis zu dem Namen Christi ein (Act. 2, 32), oder zu dem Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, also zu der neuen in Christus aufgeschlossenen Gemeinschaft mit Gott (Mtth. 28, 16). Und eben dieses Bekenntnis zu Jesus als dem Heiland macht die Christen andrerseits zum Gegenstande der Verfolgung von Seiten Israels, soweit es Jesus verworfen hat (Joh. 9, 22. 12, 42).

Von einem andern „Christenbekenntnis" weiß das N. T. nirgends Etwas. Der Glaube an Jesus als den Erlöser wird natürlich nach seinem Tode zum Bekenntnisse des auferstandenen Herrn der Gemeine (Röm. 10, 9. 10). Das ist der Gehorsam, den Paulus bei den Seinen erwartet (2 Kor. 9, 13). Und das Evangelium, das kein Engel verändern darf, ist die Predigt von

Kreuz und Auferstehung als den Quellen unserer Gerechtigkeit (Gal. 1, 8. 9). Dieses Bekenntnis zu Jesus ist im Grunde kein anderes, als das Bekenntnis Jesu selbst zu seiner Heilandswürde (1 Tim. 6, 12. 13. vgl. 2 Tim. 2, 12). Es ist nach dem Briefe an die Hebräer das Lobopfer der Lippen, das Gott begehrt (Hebr. 13, 18. vgl. Hebr. 3, 1. 4, 14. 10, 23). Und auch bei Johannes ist es nicht anders. Nur wird hier gegenüber der gnostischen Verflüchtigung des geschichtlichen Christentums das Bekenntnis zu Jesus deutlicher bestimmt als Bekenntnis zu dem geschichtlichen Jesus als dem Christus (1 Joh. 2, 22 f.) oder zu dem in das Fleisch gekommenen (1 Joh. 4, 2. 15. 2 Joh. 7), schließt also eine ihren Gegensatz verneinende Aussage (ὅτι) ein. Aber der Sache nach wird auch hier nichts weiter verlangt, als die Anerkennung des geschichtlichen, gestorbenen und auferstandenen Jesus, als des Erlösers, in dem Gott sich in Gnaden zu uns neigt.

Eine bestimmte theologische Lehre über diesen Jesus oder die Zustimmung zu den in den Evangelien enthaltenen Geschichtserzählungen über seinen Lebensgang ist in diesem Bekenntnisse durchaus nicht mit enthalten. Sein Inhalt ist einfach eine Persönlichkeit, der sich der Glaubende vertrauensvoll zu eigen giebt. Die Christenheit bekennt den ins Fleisch Gekommenen, — aber nicht eine bestimmte Ansicht über die Vorgänge bei seiner Empfängnis und Geburt. Sie bekennt den aus dem Kreuzestode Auferstandenen, — aber nicht bestimmte Auffassungen der Hergänge am Ostertage. Sie bekennt den Herrn und Gottessohn, aber nicht theologische Formeln über die Art, wie hier eine menschliche Persönlichkeit Offenbarung Gottes gewesen ist. Sie bekennt sein Werk als das Werk der freien Gottesgnade, die ohne Verdienst und Gesetzeswerke Sündenvergebung und ewiges Leben bietet, und Gott als unsern Vater und seinen Geist als den Geist der Kindschaft offenbart, — aber nicht eine Theorie über die Art, wie Jesu Sterben und Auferstehen das bewirkt hat. Und nur das ist das Christenbekenntnis, von dem das Recht abhängt, ein Glied der Gemeine des Gottesreiches zu sein.

3) Damit ist entschieden, welches Bekenntnis im Gottesdienst

der Christen zum Ausdruck kommen muß als Bedingung der Zugehörigkeit zur Gemeine, die in Christus ihren Gott verehrt.

Im Gottesdienste handelt nicht eine einzelne Partikularkirche mit andern Partikularkirchen und im Gegensatze gegen sie. Jede Gemeine ist hier die lokale Darstellung und Vertretung der einen Kirche Christi auf Erden. Und sie hat keine andere Aufgabe, als mit ihrem in Christus versöhnten Vater zu verkehren, seine Gnade zu empfangen und ihm das Opfer ihrer Frömmigkeit darzubieten. So muß der ganze Gottesdienst in der Darbietung von Wort und Sakrament von Gottes Seite, im Bekenntnisse von Seiten der Gemeine bestehen. Aus diesem Doppelklang soll die Harmonie des wahren Kultus zusammenklingen. Die Gemeine bietet nichts Anderes als ihr Bekenntnis. Das demütige Bekenntnis ihrer Erlösungsbedürftigkeit, das gläubig dankbare Bekennen zu der Gnade, die sie empfangen hat, die hoffnungsfreudige Annahme der Verheißung, die ihr entgegenklingt. Aber was hat sie zu bekennen? Und wie soll sie es im Gottesdienste bekennen?

Im Verkehre mit ihrem Gott kann und darf die Gemeine nur das bekennen, worauf ihre christliche Gemeinschaft mit ihm ruht und worin sie sich vollzieht. Was sie sonst etwa von andern Partikularkirchen unterscheidet, oder was sie an besondern theologischen Erkenntnissen, an Ansichten über Fragen der Geschichte und Natur besitzt, das mag zum Ausdrucke kommen, wo die Konfessionen gegen einander streiten, wo theologische Kämpfe entschieden werden, wo unterrichtet und untersucht wird. Ihrem Gott gegenüber hat die Gemeine einzig und allein gnadensuchend die Gnade anzunehmen, die er ihr im Evangelium von Jesus darbietet. Also kann der Inhalt ihres Bekenntnisses im Gottesdienste nur das neutestamentliche Bekenntnis sein: die Anerkennung des geschichtlichen Jesus, des gestorbenen und auferstandenen, als ihres Erlösers, in dem sie sich der Gnade Gottes getröstet. Eine Bekenntnisformel im Gottesdienste darf Nichts enthalten, als was mit innerer Notwendigkeit diesen Inhalt ausdrückt, oder aus ihm folgt, — jedenfalls Nichts, worüber Christen verschiedener Meinung sind und sein können, die in dem Christenbekenntnisse einig sind.

Und wie soll die Gemeine dieses ihr wirklich gottesdienstliches

Bekenntnis aussprechen? Sicher nicht durch eine von der Kirche vorgeschriebene Lehrformel, die der Geistliche zu recitieren hätte. Die Andacht der Gemeine ist nicht das Thun einer Schule, in der die Kirche die Lehrerin wäre, deren Lehrformeln die Gemeinen sich anzueignen und nachzusprechen hätten. Sie ist nicht eine Bethätigung des erkennenden Verstandes, oder das Offenbaren von Ansichten und Kenntnissen. Sie ist ein Verkehr mit Gott, in dem die Gemeine sich zu Gottes Gnade in Christus bekennt, und ihr Glaubensleben auf seine Verheißung baut. Das Bekenntnis im Gottesdienste muß aus dem Herzen und Gewissen hervorgehen, nicht aus Gedächtnis und Verstand. Herz und Gewissen aber reden nicht die Sprache festgestellter Lehrformeln, sie reden die Sprache des Gebets. Die Gemeine bekennt in dem Gebete, das ihr Herr sie gelehrt hat, ihre Schuld und ruft Gott als ihren Vater an, sie spricht in dem einzigen natürlichen Ausdrucke gemeinsamer Stimmung, im Gesange, vom ersten Advent bis zum letzten Trinitatissonntage glaubend, dankend und hoffend ihr Ja zu dem Evangelium, das ihr das ganze Kirchenjahr verkündigt. Damit vollzieht sie das einzige Bekenntnis, das im Gottesdienste Recht und Raum hat. Eine von dem Geistlichen vorgelesene Summe von religiösen Ansichten, — und wenn sie die denkbar vollkommenste Formel wäre, — mag da, wo der Gottesdienst als eine verdienstliche oder pflichtmäßige Leistung vollzogen wird, an ihrem Platze sein mit andern opera operata. In dem Kultus der evangelischen Kirche berührt sie jeden Unbefangenen wie etwas Fremdartiges, das beibehalten, oder wie etwas, das künstlich eingeführt ist. Es ist ein sehr übel beratener Eifer gewesen, der ein solches formuliertes Bekenntnis, nachdem es außer Gebrauch gekommen war, in unsere Gottesdienste wieder eingedrängt hat. Wirkliches Verständnis dessen, was unser Kultus sein will, hat diesen Eifer jedenfalls nicht geleitet.

Und sollte es anders sein, wo die Kirche ihre Sakramente spendet? Auch da handelt sie doch nicht als Einzelkirche in ihrem Unterschiede von andern christlichen Kirchen, sondern als Ausdruck der *einen* Kirche Jesu Christi. Wie die Sakramente, dogmatisch angesehen, Gnadenthaten Gottes sind, durch die er Glieder *seiner* Kirche zeugt und weiht, — der Kirche, an die wir glauben,

nicht Glieder der lutherischen oder der römischen Kirche, so sind sie ethisch Handlungen derselben einheitlichen Gemeinschaft der Gotteskinder, die in ihr Leben neue Teilnehmer aufnimmt und ihren Gliedern die Lebensquellen mitteilt, die aus Jesu Leben und Tod fließen. In der Anerkennung der Ketzertaufe hat das die Kirche selbst ausgesprochen, so sehr sie sonst die Kirche des Glaubens mit der herrschenden Partikularkirche zu verwechseln geneigt war. Und es kann nur als eine schwere Schuld der Kirche bezeichnet werden, daß nicht in Bezug auf das Abendmahl das Gleiche anerkannt ist, daß man das heilige Mahl, das bestimmt ist, den einen untrennbaren Leib Christi zu nähren, zu einem Denkmale der Zwietracht, und zu einem Fahnenzeichen streitender Sonderkirchen entwürdigt hat. Ueber das theologische Verständnis des Abendmahles mögen verschiedene Ansichten walten, und mit Recht mag man es verschmähen, um eines schlechten Friedens willen die Gegensätze zu verschweigen oder mit unklaren Formeln zu überbrücken. Aber die evangelische Kirche sollte nach ihrer eignen Lehre von Kirche und Sakrament jeden Christen als Gast bei ihrem Abendmahle begrüßen, der bereit ist in ihrer Gemeinschaft den Tod des Herrn mit zu bekennen, und diesem Herrn nicht durch anstößigen Wandel Schande macht. Niemals dürfte die Teilnahme am Sakramente des Altars als Zeichen der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Partikularkirche betrachtet werden.

Die Sakramente sind an sich selbst ein Thatbekenntnis. Wer an ihnen teilnimmt, der erkennt damit den für uns gestorbenen und auferstandenen Jesus als seinen Herrn an, in dem er der Gnade Gottes gewiß ist. Sollte noch ein anderes Bekenntnis nötig sein, um der heiligen Handlung die rechte Weihe zu geben, oder um der Kirche Bürgschaft zu leisten, daß sie Recht thut, ihre Gnadengabe dem Empfangenden zu gewähren?

Die herrschende Strömung in unserer Kirche ist offenbar dieser Meinung. Zwar denkt Niemand an die Bekenntnisse des 16ten Jahrhunderts, oder an das Symbol von Constantinopel und das Athanasianum. Mit Recht. Denn es kann sich nur um die Zugehörigkeit zu der christlichen Gemeine handeln, nicht um den Standpunkt einer Sonderkirche. Aber mit großer Entschiedenheit fordern

einflußreiche Kreise die Anwendung des sog. Apostolikum bei Taufe und Konfirmation, und die neueren Agenden-Vorschläge wirken erfolgreich nach dieser Richtung hin.

Man könnte geneigt sein, dem zuzustimmen. Denn für den größten Teil der frommen Gemeine ist dieses Bekenntnis wirklich nur der Ausdruck des Glaubens an den in der Bibel verkündigten geschichtlichen Jesus. Und Luthers unvergleichliche Erklärung weist ja auf diesen Charakter der ehrwürdigen Formel mit religiöser Genialität hin. Wenn wir in Zuständen unbefangener, durch theologische Verdächtigungen nicht getrübter, evangelischer Frömmigkeit lebten, dann könnte in der That der Theolog wie der Laie, — auch wenn sie einzelnen Sätzen dieser Formel nicht zustimmten, — dieselbe ohne Bedenken anwenden, um sich mit der ganzen Christenheit zu dem Jesus der heiligen Schrift als ihrem Erlöser zu bekennen, in dem Gott unser Vater und sein Geist uns zum Geiste der Heiligung und des ewigen Lebens geworden ist. Und wo das öffentliche Recht es fordert, sollte Niemand Bedenken tragen, in diesem Sinne das Bekenntnis zu dem seinigen zu machen.

Aber wir leben nicht in Zeiten der Unbefangenheit. Und darum muß der Gebrauch des Apostolikum bei Taufe und Konfirmation als bedenklich angesehen werden. Es enthält doch die Glaubenszustimmung zu dem Evangelium von Jesus in einer Form, mit der bis ins Einzelne einverstanden zu sein Niemand einem gebildeten Christen der Gegenwart zumuten kann. Eine Schriftstelle von dunkler und zweifelhafter Auslegung wird als Bestandteil des Evangeliums behandelt (Höllenfahrt). Eine historisch-kritische Frage, die durchaus streitig ist, wird einseitig entschieden (Geburtsgeschichte). Ungewisse und religiös wertlose Ansichten der alten Christenheit werden als Bestandteile des Glaubens behandelt (Auferstehung des Fleisches, Gemeinschaft der Heiligen). Und die herrschende rückläufige Strömung in unserer Kirche legt gerade auf einzelne dieser bedenklichen Bestandteile der alten Formel ein wachsendes Gewicht. Sie macht durch ihre Polemik und durch die Art, wie in der Agende das Apostolikum ausgesprochen werden soll, einen unbefangenen Gebrauch desselben für zarte Gewissen immer bedenklicher. Denn in dem Munde dessen, der es im Sinne dieser

Parteirichtung gebraucht, enthält es neben der Glaubenszustimmung zum Evangelium auch die Billigung von Meinungen, die ein großer Teil der Sachverständigen als wissenschaftlich widerlegt ansehen muß.

Und was sollte gerade dieser Formel das Recht geben, als Bedingung der Teilnahme an dem religiösen Leben der Christenheit zu gelten? Rechtlich hat es solchen Anspruch nicht in anderem Sinne, als das Athanasianum oder die Konkordienformel. Unsre Kirche gesteht keiner von Menschen gemachten Formel das Recht zu, den Glauben zu binden. Nur die heilige Schrift gründet Glaubensartikel. In seiner jetzigen Gestalt ist dieses Bekenntnis erst in der karolingischen Zeit an die Stelle des älteren, durch das Nicänum verdrängten, römischen Taufsymbols getreten, und die morgenländische Christenheit benutzt es überhaupt nicht. Wenn es mehr bedeuten soll, als die Glaubensanerkennung Jesu als unsres Heilands, dann schließen sich an seinen Gebrauch Zweideutigkeit, Verdächtigung und Streit. Und als verhängnisvoll muß es bezeichnet werden, in den heiligsten Weihestunden der Religion die Gewissen unsicher zu machen, und die Freudigkeit der brüderlichen Glaubensgemeinschaft zu trüben.

So werden wir eine Benutzung des Apostolikum im evangelischen Gottesdienste grundsätzlich für bedenklich halten müssen. Daß es aber daneben durchaus ungeeignet ist, die besondre evangelisch-kirchliche Auffassung des Evangeliums gegenüber römischem und schwärmerischem Irrtum zum Ausdrucke zu bringen, oder Klarheit über Mittelpunkt und Umfang der wahren christlichen Frömmigkeit zu geben, das wird Niemand bestreiten. Natürlich soll mit diesem Urteile nicht dem thörichten Gerede von einer „Abschaffung“ des Apostolikum Vorschub geleistet werden. Es kann und soll ebensowenig wie das Nicänum oder Athanasianum abgeschafft werden. Es bleibt uns vielmehr ein ehrwürdiges Denkmal desselben christlichen Glaubens, den auch wir bekennen, in Sprache und Denkweise einer alten Zeit. Aber wir wollen es nicht anders ansehen, als die andern gleichberechtigten Denkmale jener Zeiten. Auch diese haben ja Jahrhunderte lang, auch in der Kirche der Reformation, als Bedingungen des Bürgerrechts in der Christenheit gegolten. Und doch wird schwerlich Jemand noch jetzt ihren

Wortlaut als Entscheidung darüber anerkennen, ob ein Christ an Gottesdienst, Taufe und Abendmahl Teil zu nehmen das Recht hat. Solange nicht jeder Zweifel darüber gehoben ist, daß das Apostolikum Nichts sein soll, als das persönliche Bekenntnis zu dem Jesus der Bibel als unserm Herrn und Heiland, wird seine Anwendung in der Agende als verwirrend und bedenklich angesehen werden müssen.

4) Aber die Kirche, deren Glieder wir sind, ist auch eine bestimmte, äußerliche Genossenschaft, kenntlich an menschlichen Einrichtungen und Ordnungen. Sie unterscheidet sich von andern religiösen Gemeinschaften, die sich ebenfalls christliche Kirchen nennen, durch ihre besondere Auffassung des Christentums und ihre eigentümlichen Grundsätze des kirchlichen Handelns. Hat sie nicht Recht und Pflicht, von denen, die ihre Glieder sein wollen, Bürgschaft dafür zu verlangen, daß sie wirklich innerlich ihr angehören? Und kann in einer Glaubensgemeinschaft diese Bürgschaft etwas Andres sein, als die Zustimmung zu den in ihr geltenden Bekenntnissen?

Für ihre Glieder, die nicht im Amte stehen, hat unsre Kirche längst auf solche Bürgschaft verzichtet, — denn das Apostolikum enthält nichts, was die Zugehörigkeit zu dieser Kirche im Unterschiede von andern zum Ausdrucke brächte. Unwiderruflich sind die Zeiten vorüber, in denen das Konkordienbuch alle zu öffentlichem Ansehen gelangenden evangelischen Christen verpflichtend band. Das ist keineswegs unbedingt erfreulich und normal. Man mißt mit doppeltem Maße, und durchaus nicht nach dem Grundgedanken des Protestantismus. Die schlechte Scheidung von Klerus und Laien, die als Grundirrtum der römischen Kirche von der Reformation verworfen ist, kommt in einer anderen Form in die Kirche zurück, wenn man gewissermaßen die Prediger allein für die in der Kirche zum Ausdrucke kommende Lehre und für das im Gottesdienste ausgesprochene Bekenntnis im Gewissen verantwortlich macht, und der Gemeine es gleichsam freistellt, anders zu denken und zu empfinden. Der Geistliche sollte ja in unsrer Kirche nur der Mund der gläubigen Gemeine sein. Der Gottesdienst dürfte nicht als sein „Handeln" gedacht werden, sondern als die Glaubensthat Aller.

Aber thatsächlich wäre es in der Gegenwart ein völlig aussichtsloses Unternehmen, die gebildeten Laien an das Konkordienbuch zu binden. Auch die Frömmsten unter ihnen sind sehr fern von korrektem Bekenntnis, und sie dürfen sich von Seiten unsrer Bekenntniseiferer einer sehr weitherzigen, aber freilich recht unfolgerichtigen, Beurteilung erfreuen. Und in der That kann es in der Kirche der freien Schriftforschung nicht anders sein. Sie hat kein Bedürfnis, von ihren Gliedern eine andre Bürgschaft zu verlangen, als daß sie dem Evangelium glauben, und daß sie als treue Bürger zu dieser Kirche stehen wollen in Kampf und Frieden. Wie der Staat nur die Huldigung für den Herrscher fordert und den Gehorsam gegen die Gesetze, nicht die Zustimmung zu jeder Gesetzesnorm, als dem vollkommensten Ausdrucke des Rechts, — so hat die Kirche kein andres Interesse, als daß ihre Glieder ihre Taufe persönlich anerkennen, und durch Teilnahme am Gottesdienste und am Abendmahle sich zu ihrem eigentümlichen religiösen Leben bekennen. Und wenn sie mehr verlangte, würde sie thatsächlich doch Nichts erreichen, als was sie auch auf diesem Wege erlangen kann.

5) So kommt die Frage in Wirklichkeit auf die Bekenntnis-Verpflichtung der Träger des geistlichen Amtes hinaus. Und da ist ohne Zweifel ein wirkliches Bedürfnis der Kirche vorhanden. Die Geistlichen verkündigen Christus im Namen der Kirche. Sie hat gewiß die Pflicht, ihre Gemeinen vor Predigern zu schützen, die statt des Evangeliums Modetheorien der modernen Weltanschauung vortragen, oder statt der Glaubensüberzeugung der Kirche der Reformation unprotestantische und abergläubige Sondermeinungen. Sie hat für eine Kontinuität des Glaubensunterrichts zu sorgen. Die evangelisch-protestantische Kirche soll nicht ein Sprechsaal sein für alle Neigungen und Anschauungen der jedesmaligen Zeitbildung. „Der Geistliche ist nicht ein Schulmeister gegenüber einer Versammlung von Elementarschülern, oder ein Hierarch einem Laienhaufen gegenüber, dem er seine eigenbeliebigen Satzungen vorträgt" (Sartorius). Er ist Zeuge für den in der Gemeine lebenden Glauben.

Aber wie soll die Kirche diese Pflicht ihren Dienern gegenüber vollziehen? In den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens hat

die Kirche der Reformation, wie die andern Kirchen, es durch eine im rechtlichen Sinne verstandene Verpflichtung derselben auf die Gesamtheit ihrer Bekenntnisse erreichen zu sollen gemeint. Sie hat den Buchstaben dieser Bekenntnisse, freilich in innerm Widerspruche mit ihrem eignen Wesen, als Gesetz angesehen. So heftig auch Andreas Osiander widersprach, der die in Wittenberg gemachten Magister und Doktoren „arme gefangene Männer" nennt, „mit Eidespflichten in ihrem Gewissen verstrickt", so ist doch die seit 1533 dort eingeführte Verpflichtung auf das Bekenntnis festgehalten und in den folgenden Generationen in steigendem Maße in der ganzen lutherischen Kirche im Gebrauche gewesen.

Geschützt hat ein solches Gesetz die Kirche nicht. Trotz seines Bestehens hat der Rationalismus sie überflutet. Und auch wenn es schützen könnte, — es ist wohl unter allen Parteien der Gegenwart die Ueberzeugung verbreitet, daß die alte gesetzlich gemeinte Verpflichtung unsrer Kirche nicht ziemt, und in ihr nicht durchzuführen ist. Ein gewisses Maß von Freiheit den Bekenntnissen gegenüber verlangen auch die konservativsten Theologenkreise. Und sie bedürfen derselben wahrlich, wenn Tendenzen wie die chiliastischen oder kenotischen nicht mit dem sogenannten „Unglauben" zugleich von dem Schwerte der Symbole getroffen werden sollen.

Eine rechtliche Verpflichtung auf den Buchstaben der Bekenntnisse wäre in der Gegenwart gleichbedeutend mit der Aufhebung des wirklich wissenschaftlichen Universitätsunterrichts für die Geistlichen. Die Entwicklung der historischen, philologischen und naturwissenschaftlichen Methoden und Erkenntnisse schließt das Festhalten der vor 3 Jahrhunderten geltenden Ansichten über ein einzelnes Gebiet der geschichtlichen Erkenntnis unbedingt aus. Ein Lehrer wirklicher Wissenschaft aber ist zum bedingungslosen Forschen nach Wahrheit und zum rückhaltlosen Aussprechen des Erkannten verpflichtet. Wer als Forscher an eine Erkenntnisstufe der Vergangenheit gebunden, oder als Lehrer verpflichtet wäre, seine Erkenntnis nur mit Vorbehalt und unvollständig mitzuteilen, der könnte nicht als vollberechtigter Lehrer der Wissenschaft an einer Hochschule gelten. Er könnte nur an einem „praktischen Seminare" seine Zöglinge zu Liturgen und Rednern bilden, — etwa wie die Freundlichkeit

eines de Lagarde und jüngerer Nachahmer es uns gestatten möchte. Und wenn diese Zöglinge dann gar noch, vorher oder zugleich, Kritik und Geschichtswissenschaft an einer von religiösen Voraussetzungen völlig gelösten Hochschule betreiben lernten, dann brächten sie in ihr heiliges Amt einen Zwiespalt zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und amtlicher religiöser Darstellung mit hinein, der sie tief unter die Zöglinge der Jesuitenseminare, ja unter die Popensöhne des orthodoxen Rußland stellen müßte, die doch ein einheitliches Denken und Empfinden für ihren Beruf mitbringen. Zum theologischen Universitätslehrer taugt allerdings nicht jeder wissenschaftlich Begabte, sondern nur, wer mit wissenschaftlicher Begabung das religiöse Interesse und den Herzensglauben an Jesus als seinen Herrn verbindet. Aber seine theologische Wissenschaft in ihrem Gesamtumfange muß er mit der gleichen Freiheit betreiben und vortragen, wie jeder wissenschaftliche Lehrer. Und die Bekenntnisse bieten den Glauben doch in der Form theologischer Erkenntnis. Die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts aber ist nicht die des 16.

6) Die juristische Anwendung der Bekenntnisse steht im Widerspruche mit der neuen Auffassung des „Glaubensbegriffs“, durch die sich die Kirche der Reformation von der katholischen frei gemacht hat.

Für den griechischen wie für den römischen Katholizismus ist der Glaube die Zustimmung zu der von der Kirche festgestellten Lehre. Für die griechische Kirche erscheint die im Bekenntnisse niedergelegte kirchliche Lehrformel wie ein der Kirche anvertrautes Heiligtum, ein Sakrament. Das Wirken der Gnade ist daran gebunden, daß diese Formel rein und vollständig erhalten wird, — ebenso wie in den heidnischen Religionen die gehoffte Wirkung auf die Gottheit von dem unversehrten Wortlaute der Beschwörungsformeln abhängt und von der Genauigkeit der liturgischen Handlungen. In diesem Sinne legt die Kirche des Orients Gewicht darauf, die „orthodoxe“ zu sein, nicht weil sie auf theologische Erkenntnis der Wahrheit besonders gerichtet wäre. Darum ist ihre wesentlichste Klage den Römern gegenüber die über Veränderung der Bekenntnisformel (filioque) und des Sakramentsritus.

Mit der innern persönlichen Glaubensüberzeugung hat ein solches Bekenntnis im Grunde Nichts zu thun. Der Priester, der es rezitiert, wie die Gemeine, die es vernimmt, stehen zu ihm, wie zu einem ihnen gegebenen Heiligtume, das außerhalb aller persönlichen Ueberlegung und Untersuchung bleibt. Sie hüten einen Schatz der Kirche. Aber sie sind dafür weder persönlich verantwortlich, noch sind sie berufen, ihn als ihre eigne religiöse Ueberzeugung zu vertreten. Darum ist hier keinerlei Rede von einer Bedrückung des Gewissens. Die Unterwerfung unter den heiligen Wortlaut ist selbstverständlich und gehört einfach mit zu den gottesdienstlichen Funktionen. Aber sie stellt nicht den Anspruch an den Gläubigen, daß ihm die heilige Formel auch der Ausdruck selbstgewonnener religiöser Erkenntnis sei.

In der römischen Kirche ist das Bekenntnis das Lehrgesetz der unfehlbaren Kirchenautorität. Sie wünscht gar nicht, daß der Einzelne darin seine persönlich gewonnene religiöse Ueberzeugung ausspreche. Er würde ja dann gerade nicht im katholischen Sinne bekennen. Er soll nur seine gehorsame Zustimmung zu dem ausdrücken, was die Kirche ihm als Wahrheit zu glauben befiehlt. Darum macht es auch keinen besonderen Unterschied, ob er im Einzelnen diese Wahrheit versteht, ja ob er sie auch nur wirklich kennt. Glauben heißt Kenntnis von der Lehre der Kirche nehmen und ihr zustimmen. Und diesem Glauben entspricht das Bekennen. Von persönlichem religiösen Erfahren, von eigner Ueberzeugung, für die das Gewissen vor Gott verantwortlich ist, kann dabei nicht die Rede sein.

Auch hier ist eine vollkommen juristisch gemeinte Verpflichtung auf das Bekenntnis ebenso selbstverständlich wie unbedenklich. Das Lehrgesetz, hinter dem die Strafgewalt der Kirche steht, beansprucht dieselbe Geltung, wie jedes Gesetz. Aber sein Zwang reicht nicht in das Heiligtum des Gewissens hinein, — und so bedrückt er weder Laien noch Priester. Der Laie mag innerlich gleichgültig, vielleicht ablehnend zu der Gnade Gottes sich verhalten. Die Kirche läßt ihn ungestört an ihrem Leben teilnehmen, solange er sich des Widerspruchs gegen ihr Lehrgesetz enthält. Sie richtet nur die religiös Selbständigen, nicht die Irreligiösen. Und der Priester,

als ein Beamter der civitas Dei, wendet das Bekenntnis einfach an, wie der Staatsbeamte das Staatsgesetz, ohne sich persönlich für seinen Inhalt verantwortlich zu fühlen. Seine eigne Predigt ist wesentlich Moral und Legende. Das Glaubensbekenntnis spricht er gehorsam im Namen der Kirche. Und das kann ihm keinerlei innre Bedenken oder Schwierigkeiten machen, sobald er katholisch zu denken gelernt hat. Denn die Kirche trägt für ihn die Verantwortung, — und in ihr hat er ja sein eignes religiöses Leben und sein Heil.

So wird ein gläubiges Glied der katholischen Kirchen sich kirchliches Leben nur auf Grund der Verpflichtung auf die Bekenntnisse, und diese nur als buchstäbliche und richterliche denken können, und nicht verstehen, wie man sich dadurch bedrückt fühlen kann, wenn man ein wirklicher Christ sein will. Die Gegner der Reformation haben deshalb natürlich auch die aus ihr hervorgegangene Kirche nicht anders beurteilen können, als sie sich selbst beurteilten. Sie kennen auch uns nur als „Bekenner der Augustana". Sie haben, solange ihre Anerkennung für uns noch folgenschwere politische Bedeutung hatte, Miene gemacht, den Religionsfrieden von dem unveränderten Wortbestande dieses Bekenntnisses abhängig zu machen. Wir begreifen, daß sie nicht anders denken können. Aber um so unbegreiflicher muß es erscheinen, daß sich auch evangelische Christen solchen Maßstab aufdrängen lassen. Denn mit der neuen Auffassung des Glaubens durch die Reformation ist eine vollständige Veränderung der Bekenntnisfrage notwendig gegeben.

7) Für den evangelischen Christen bedeutet der Glaube das persönliche Vertrauen auf die in Christus uns ergreifende Gnade Gottes, die uns in der Evangeliumsbotschaft entgegentritt. Nur diese fiducia, die Gott durch Christus in der Seele weckt, und die nur in der Seele jedes Einzelnen empfunden werden kann (specialis), darf nach der Auffassung unserer Kirche mit diesem hohen Namen bezeichnet werden. Erst wo sie entstanden ist, hat das Wissen um das Evangelium eine religiöse Bedeutung. Erst wo sie vorliegt, giebt es eine religiös wertvolle Zustimmung zu der Erzählung von Jesus. Das und nichts Anderes ist der Glaube, den ein evangelischer Christ bekennen darf. Er muß sein eignes durch den Eindruck

Jesu in ihm gewirktes Erleben sein. Darum kann er nur auf das sich beziehen, was solches Erlebnis hervorruft, d. h. auf Jesus, in dem Gott beseligend den Sündern naht.

Dieser Glaube ist etwas unendlich Größeres, als wenn der Christ in den katholischen Kirchen sich der heiligen Tradition oder dem unfehlbaren Lehrgesetze seiner Kirche unterordnet. Wer ein Glaubensbekenntnis im evangelischen Sinne ablegt, ohne daß es der Ausdruck dessen ist, was er selbst religiös erlebt, was er als seine persönliche Glaubensgewißheit besitzt, der handelt unlauter mit Gott, und thut es mit einem Brandmal im Gewissen. Aber darum darf ein Bekenntnis, das die evangelische Kirche ihren Dienern zumutet, auch nicht im Widerspruche mit diesem Charakter des Glaubens stehen. Es darf nicht theologische Lehrsätze der Kirche oder überlieferte Geschichtserzählungen umfassen, vor denen sich Verstand und Urteil des Einzelnen zu beugen hätten. Es kann Nichts enthalten, wofür nur die Kirche die Verantwortung tragen dürfte, ohne daß es zur eignen religiösen Ueberzeugung des Bekennenden würde. Bekennen darf ein evangelischer Christ nur, was Jeder selbst religiös erleben muß, der sich im Sinne der Reformation vertrauend der Gnade Gottes in Christus aufschließt.

So hat unsre Kirche nicht das Recht, ihre Diener in derselben Weise wie die katholischen auf kirchliche Lehrschriften und Bekenntnisformeln zu verpflichten. Denn alle Lehrschriften, in denen die Kirche zu bestimmten Zeiten die von ihr erreichte Stufe der christlichen Erkenntnis niedergelegt hat, enthalten notwendig neben dem Glauben, den der evangelische Christ bekennen darf, auch Meinungen und Urteile theologischer Art, die, auch wenn sie richtig wären, doch nicht zum Bekenntnisse gehören können.

Und auch für ihre vollständige Richtigkeit kann die Kirche keinerlei Sicherheit bieten. Die Männer, die sie verfaßt haben, waren (um mit Schleiermacher zu reden) „Theologen wie wir, und wir haben denselben Beruf, Reformatoren zu sein, wie sie". Und die Fürsten und Magistrate, die ihnen durch ihre Unterschrift beistimmten, hatten weder einen Auftrag der Kirche, noch besaßen sie das theologische Verständnis, das sie berechtigt hätte, die Kirche des Evangeliums für alle Zeiten an ihre damalige religiöse Erkenntnis

zu binden.

Das Bewußtsein davon, daß die kirchlichen Bekenntnisse in unserer Kirche nicht das Recht haben dürfen, richterlich entscheidend zu binden, hat ihr vom Anfange an niemals gefehlt. Nicht als ob es zu einer klaren, für die Praxis entscheidenden, Einsicht ausgebildet gewesen wäre. Auch in diesem Stücke haben die Reformatoren ihre neuen religiösen Grundsätze nicht besessen, ohne daß die ungeheure Macht tausendjähriger kirchlicher Gewohnheit hemmend und verändernd darauf eingewirkt hätte. Für Luther und seine Freunde waren die Symbole der alten Kirche mit dem Evangelium von Christus identisch, die Gewissen bindend und jeder Kritik entzogen. Und in den eignen Bekenntnissen meinten sie den Glauben jedes evangelischen Christen niederzulegen.

Aber es kommt auf die Grundsätze an, nicht auf ihre erste Anwendung. Und diese enthalten, wie Niemand bestreitet, einen entschiedenen Widerspruch gegen die Stellung, die in der katholischen Kirche den Bekenntnissen zukommt. Es kann nicht meine Absicht sein, Bekanntes und oft Gesagtes nochmals ausführlich darzustellen. Ich erinnere nur kurz daran, wie Luther Niemandem, auch einem Engel nicht, das Recht zugesteht, Glaubensartikel zu begründen, und das der Schrift allein vorbehält, wie er das Recht, über den Glauben zu urteilen als unveräußerlichen Besitz der Gläubigen aller Zeiten ansieht, und schon in dem Auftreten des Konzils von Nicaea eine bedenkliche Schmälerung dieses Rechtes findet, und der Kirche ausdrücklich die Vollmacht abspricht, über den Glauben zu entscheiden. Ich erinnere daran, daß die Bekenner in Augsburg ja nichts Andres erweisen wollten, als ihr eignes Recht, in der Kirche geduldet zu werden, und himmelweit davon entfernt waren, etwa ihren Gegnern das Recht, in der Kirche zu lehren, durch dieses Bekenntnis zu beschränken, daß Melanchthon in der Apologie geradezu erklärt, er führe nur um des Friedens willen seine Zeitgenossen nicht weiter von der Lehrweise seiner Gegner weg, und daß er das von den Konfutatoren der Augsburgischen Konfession für die Anerkennung der kirchlichen Christologie und Trinitätslehre gespendete Lob nicht annimmt ohne zu betonen, daß nicht die Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Be-

kenntnisse, sondern die mit der h. Schrift dieser Anerkennung zu Grunde liege. Ich erinnere daran, daß noch die Konkordienformel mit dem größten Nachdrucke allen kirchlichen Lehrschriften, vom Apostolikum bis zur Augsburgischen Konfession, die Bedeutung einer norma judicis abspricht, und ihnen neben der h. Schrift nur die Rolle von Zeugen für das kirchliche Schriftverständnis zuerkennt. Das Alles bedarf keiner besonderen Betonung. Die Kirche, die nur die h. Schrift als entscheidend in Glaubenssachen anerkennt, und die zugleich die grammatisch-historische, d. h. die wissenschaftliche, Auslegung der Schrift fordert, kann eine strenge Bindung ihrer Lehrer an den Buchstaben der Bekenntnisse vergangener Zeiten ihrem innersten Wesen nach gar nicht ertragen.

So kann unsre Kirche, weil in ihr mit dem Begriffe des Glaubens auch der des Bekenntnisses sich verändert hat, und weil das in ihr geltende Schriftprinzip eine richterliche Stellung kirchlicher Lehrschriften unmöglich macht, die Sicherheit, die auch sie ihren Dienern gegenüber fordern muß, nicht auf dem Wege erreichen, den die katholischen Kirchen naturgemäß einschlagen. Und ihre Gesundheit und Entwicklungsfähigkeit hängt davon ab, daß sie in Treue gegen ihre Grundgedanken das einmal Erreichte nicht mit ihrem bleibenden Wesen verwechselt, und sich ihre Grenze nicht enger stecken läßt, als dahin, die Kirche des Evangeliums selbst zu sein.

8) Aber wäre die evangelische Kirche nicht dennoch in ihrem vollen Rechte, wenn sie ihren Dienern das Konkordienbuch mit rechtlicher Geltung auferlegte? Jede rechtlich organisierte Gemeinschaft hat doch das Recht, ihren Beamten nach ihrem Ermessen die Bedingungen vorzuschreiben, von denen sie ihr Wirken abhängig macht? Das ist doch nur dann wahr, wenn diese Bedingungen nicht mit dem im Widerspruche stehen, was sie ihrem Wesen nach ist und worauf ihr Daseinsrecht sich gründet. Wenn unsere Kirche Nichts sein wollte, als eine christliche Sekte neben andern, die sich auf einen engen Kreis Gleichdenkender beschränkt, und andern frommen Christen, die in irgend einem Punkte anders denken, freistellt, sich ihren Platz anderswo in dem weiten Gebiete der Christenheit zu suchen, — dann möchte sie so verfahren. Niemand

würde es der Brüdergemeine verargen, wenn sie ihrem kleinen Kreise enge Grenzen zieht. Aber unsre Kirche, die niemals etwas Anderes hat sein wollen als die Kirche des Evangeliums selbst, kann nicht zugleich durch ihre Ordnung Lehrer, die dieses Evangelium verkündigen, von sich ausschließen, weil sie ihrer theologischen Ausbildung nach verschiedenartig denken. Ein Verein zur Pflege der Musik Bach's darf gewiß die von sich ausschließen, die anderen Tonwerken ihre Kunst widmen wollen. Ein archäistisches Institut darf sich an den Standpunkt einer bestimmten Stufe der wissenschaftlichen Erkenntnis binden. Aber eine Gesellschaft zur Pflege aller edlen Musik, oder eine Anstalt zur Entwicklung der Wissenschaft dürfen solche Grenzen nicht aufstellen, weil sie sich damit selbst verurteilen, und in ihr eigenes Leben einen Todeskeim aufnehmen würden. Die Kirche des Evangeliums darf nicht Ordnungen aufstellen, die einer Sekte geziemen würden, oder der Kirche der geistigen Knechtschaft.

Sie darf es schon deshalb nicht, weil ihre eignen Bekenntnisschriften thatsächlich Einsprache gegen solche Verwendung erheben. Sie könnte vielleicht vergessen, daß kein Bekenntniszwang ihre Prediger hindern kann, die Gemeinen an echt evangelischer Glaubensnahrung geistlos und glaubensmatt darben zu lassen. Sie könnte es ertragen wollen, daß ihre Lehrer mißtrauisch von denen gerichtet würden, die von ihnen lernen sollten und die nach ihrer Bildungsstufe die Bekenntnisse überhaupt nicht wirklich zu verstehen im Stande sind. Sie könnte, hundert Jahre ihrer Geschichte verleugnend, evangelische Kirchenväter wie Schleiermacher und Rothe, könnte die wahren Schöpfer des neuen Glaubenslebens, dessen sie sich erfreut, wie Schwache ansehen, die sie gegen Recht duldet, und das eigentliche Bürgerrecht in der Kirche der Reformation nur der kleinen Zahl der geistesarmen Rückschrittsleute und den zu theologischem Denken nicht Befähigten zusprechen. Sie könnte es daraufhin wagen, daß die Edelsten und Gewissenhaftesten mehr und mehr sich von ihrem Amte fern zu halten sich gewöhnten, um nicht in Gewissensbedenken zu geraten, — während sich eine nicht kleine Zahl ihrer Amtsträger mit der elenden Rolle liturgischer Handlanger ohne persönliche Ueberzeugung abfände oder

niedrig genug dächte, auf ein „Hineinwachsen in die Bekenntnisse" zu hoffen, wie „die Liebe in der Ehe kommt". Sie könnte den traurigen Mut haben, das wissenschaftliche Verständnis unserer Gegenwart wie einen Rückschritt gegenüber der Theologie des 17ten Jahrhunderts anzusehen. Aber sie kann ihre Bekenntnisse nicht das sein lassen, was sie selbst nicht sein wollen, und nicht sein können, ohne das Recht der Reformation selbst preiszugeben. Jedes Gesetz legt sich selbst aus. Wer den Bekenntnissen unserer Kirche zustimmt, der stimmt auch der Beschränkung ihrer Bedeutung zu, die sie selbst aus dem Wesen der Reformation heraus festgestellt haben. Wenn er sie als unfehlbare Träger einer unverbesserlichen kirchlichen Erkenntnis anerkennte, dann würde er gerade damit aufhören, ein bekenntnistreuer evangelischer Christ zu sein. Er wäre ein Katholik, nur daß er seine Kirche anderswo suchte, als der römische Katholik es thut. Ein evangelischer Christ dürfte niemals in diesem unevangelischen Sinne einem kirchlichen Bekenntnisse zustimmen, auch wenn er jeden Buchstaben desselben billigte, — ja auch wenn er selbst es im Auftrage der Kirche verfaßt und aufgestellt hätte. Denn ein unabänderliches Lehrgesetz der Kirche gehört in die Kirche Roms, nicht in die der Reformation. Gesetze und heilige Formeln kann man anwenden, ohne von ihrer absoluten Gerechtigkeit und Wahrheit persönlich überzeugt zu sein. Aber in der Kirche des Schriftprinzips kann Niemand kirchlichen Lehraussagen zustimmen, ohne den selbstverständlichen Vorbehalt immer neuer Prüfung und möglicher Verbesserung. Und unser Bekenntnis selbst verlangt für die Einheit der Kirche nur die Einstimmigkeit in der Lehre des Evangeliums, nicht gleichmäßige Theologie, und nur die rechte Verwaltung der Sakramente, nicht eine gleichförmige Sakramentslehre.

Und unsre Kirche kann eine gesetzliche Geltung der Bekenntnisse nicht fordern, wenn sie nicht der offen vorliegenden Wirklichkeit mutwillig das Auge verschließt. Wer würde es heute wagen, die Seligkeit von den trinitarischen Formeln des Athanasianum abhängig zu machen? Welche Partei in unserer Kirche könnte ihre theologischen Ueberzeugungen noch ohne Rest mit dem Wortlaute der Konkordienformel aufgehen lassen? In der Kirche aber

kann es kein Recht geben, das mit ihrem Wesen und ihrer religiösen Wirklichkeit streitet. Sie ist nicht Rechtsinstitut, sondern Glaubensgemeinschaft. Was in ihr Recht sein soll, das muß aus dem Glauben geboren sein.

9) So scheint in der Natur unseres Gegenstandes selbst eine Antinomie verborgen zu liegen. Die Kirche kann nicht auf eine wirksame Lehrverpflichtung ihrer Geistlichen verzichten. Eine Aufklärung, die das wünschen würde, hätte weder Verständnis für die Geschichte der Kirche, noch für die durch ihre Aufgaben notwendig erzeugten Bedürfnisse. Die Kirche gäbe sich selbst auf, wenn sie aufhörte, sich die Sicherheit zu verschaffen, daß in den Gemeinen der Glaube gepflegt wird, auf den sie als christliche Kirche und als Kirche der Reformation gebaut ist. Und doch darf sie dafür nicht die Bürgschaft verlangen, die nach der Meinung so vieler, vorzüglich der juristisch Gerichteten, die einzige wirksame, keiner Illusion ausgesetzte ist, die Bürgschaft die in der gesetzlichen Geltung des Bekenntnisbuchstabens liegt.

Eine Antinomie liegt in der That vor. Es ist dieselbe, die überall entsteht, wo Recht und Glaube, wo äußre Form und inwendiges Leben auf einander treffen. Und sie wird niemals aufzulösen sein im Sinne des Rechtes allein, niemals ohne das Vertrauen auf unsichtbare Kräfte, auf die Wahrheit, die den Sieg behalten muß, auf den Geist, den Christus seinen Gläubigen verheißen hat, auf den sittlichen Willen und das Gewissen derer, die sich den Lebensberuf gewählt haben, Zeugen Jesu zu sein und für das Reich Gottes unter den Menschen zu arbeiten. Ohne dieses Vertrauen wird unsre Kirche sich in der That eine genügende Sicherheit nicht verschaffen können. Aber auch wenn sie es hat, wird sie in irgend einer Form eine ausdrückliche Verpflichtung ihrer Diener kaum entbehren können und wollen, — und wäre es auch nur, damit diesen Dienern selbst in Zeiten der Anfechtung eine Stütze und ein gutes Gewissen ihres Rechtes nicht fehlte.

10) Wie soll sie verfahren? Würde vielleicht statt jedes weiteren Bekenntnisses unter uns die Verpflichtung der Lehrer auf die heilige Schrift genügen, die ja nach der Grundregel der Reformation allein als Richterin in der Kirche entscheiden soll?

Es kann doch Nichts als kirchlich berechtigt unter uns gelten, was nicht schriftgemäß ist, — und Alles wirklich Schriftgemäße soll in unsrer Kirche auch als christliche Wahrheit gelten.

Und doch, wer sähe nicht, daß eine solche Verpflichtung ebenso unzureichend wäre, wie gefährlich für ein gesundes Glaubensleben unter uns? Sie wäre unzureichend. Auch die katholischen Kirchen, auch alle Sekten wollen schriftgemäß lehren. Auch der flachste Rationalismus kann sich in dem Sinne schriftgemäß nennen, daß, was er vorträgt, auch in der Schrift nachzuweisen ist. In wahrem Sinne lehrt freilich nur der schriftgemäß, der das ganze in der h. Schrift bezeugte Evangelium predigt und Nichts predigt, als dieses Evangelium. Und im Sinne unsrer Kirche schriftgemäß lehrt nur, wer die Schrift von dem religiösen Mittelpunkte der freien Gnade Gottes aus versteht, und die individuelle Mannigfaltigkeit der im N. T. hervortretenden Auffassungen um diesen Mittelpunkt zu sammeln und aus ihm zu entwickeln weiß. Aber wie sollte der bloße Hinweis auf schriftgemäße Lehre für dieses wahre evangelische Verständnis des Schriftgemäßen bürgen?

Und ebenso sicher wäre solche Verpflichtung auf die heilige Schrift gefährlich für die gesunde Entwicklung in der Kirche. Wenn man nicht thatsächlich Alles der Willkür und dem Ermessen des Einzelnen anheimstellen wollte, müßte immer die Gefahr drohen, daß der Buchstabe der heiligen Schrift als Richter des Glaubens erschiene? Und das wäre eine schlimmere Knechtschaft, als die strengste Verpflichtung auf das Konkordienbuch. Es würde im Grunde jede wahre Wissenschaft, vor Allem jede gesunde Theologie, aus der christlichen Kirche verbannen. Die Gedankenwelt und der Bildungsstoff der althebräischen tausendjährigen Volksentwicklung und die Weltanschauung der hellenistischen Bildung in der Zeit der Religionswende würden zum unveräußerlichen Gute jeder Bildung werden, die christlich sein will, und das Gewissen der Frommen binden. Jede in der h. Schrift berichtete Erzählung wäre ein unantastbarer Geschichtsbericht, auch wenn er sich nach den allgemein geltenden Regeln der Wissenschaft als ein später eingedrungener Zusatz zu der ursprünglichen Ueberlieferung erwiese. Die evangelische Kirche wäre der Buchstabenknechtschaft

angelsächsischer Unbildung und methodistischen Eiferns Preis gegeben. Wer uns auf die Schrift verweisen und doch diese Gefahr abwehren wollte, der müßte immer zugleich erklären, daß er nicht den Schriftbuchstaben nach seinem äußerlichen Verständnisse meint. Und er müßte hinzusetzen, daß er die Schrift im Sinne des Evangeliums und des Schriftverständnisses der evangelischen Kirche verstanden wissen will, — d. h. er müßte, indem er die h. Schrift als entscheidende Norm aufstellt, zugleich schon einen Maßstab für die Handhabung dieser Norm aufstellen. Und dieser muß gewiß, wenn er richtig sein soll, aus der h. Schrift selbst zu entnehmen sein. Aber er ist doch nicht ohne Weiteres für Jeden erkennbar, der sich unter die Schrift stellt.

Einen solchen Maßstab also kann die Kirche nicht entbehren, wenn sie ihr religiöses Wesen zum Ausdruck bringen will. Und sie kann ihn doch nirgends anders finden, als in denselben Bekenntnissen ihrer Entstehungszeit, die allerdings, wie wir gesehen haben, zu Richtern über den Glauben der Gegenwart durchaus ungeeignet sind. Sie allein können Zeugnis darüber ablegen, in welchem Sinne unsre Kirche im Unterschied von den andern die schriftgemäße Predigt des Evangeliums versteht.

Nicht wegen der Autorität ihrer Verfasser. Sie waren gleich uns Theologen, die in der Schrift forschten. Nicht wegen des Ansehens derer, die ihnen beistimmten. Sie hatten nicht mehr Recht, der Kirche Lehrgesetze zu geben, als Fürsten oder Magistrate der Gegenwart. Nicht weil die Kirche sie angenommen hat. Die evangelische Kirche schreibt sich kein Recht zu, Glaubensartikel zu machen. Nur weil sie aus der noch einheitlichen Bewegung der Reformation selbst geboren, und weil sie feierliche und öffentliche Kundgebungen der neuen Gestalt des Christentums sind. Das macht sie zu den entscheidenden Zeugen für das, was die reformatorische Bewegung als den wahren Mittelpunkt des Christentums empfunden hat, der ihr Schriftverständnis bestimmte, und was sie als Verfälschungen des Christentums, als falsch katholische und falsch protestantische Verdunklung des Evangeliums, abweisen mußte, um den reinen schriftgemäßen Glauben festzuhalten.

Die Bekenntnisse der alten Kirche haben dafür natürlich nur

mittelbar eine Bedeutung, nur als Ausdruck der Ueberzeugung, daß die große von Gott geleitete Geschichte der Christenheit auch für uns gilt, daß wir aus ihr, nicht aus abgestorbenen Irrungen und Parteiungen, unsern Christenstand ableiten. Und neben den wirklichen Urkunden der einmütigen reformatorischen Bewegung haben Schriften wie die Konkordienformel nur sekundäre Geltung, weil sie nur das Produkt von Majoritäten sind, die stark genug waren, im Kampfe die widerstrebenden Minoritäten niederzudrücken, und selbst nicht neue Bekenntnisse sein wollten, sondern Erklärungen der alten (F. C. de comp. f. 2). Aber die wirklichen Bekenntnisse der Anfangszeit bieten gegenüber allen, auch den geistesmächtigsten, Privatschriften jener Tage allein die Gewähr, Zeugnisse dessen zu sein, was der einmütige Glaube der großen Zeit begehrte und betonte. Wer diesen Unterschied nicht anerkennt, der zeigt einen Mangel an geschichtlichem Sinne. Und wer sich dem Wahne hingeben wollte, unsre Zeit oder eine kommende bessere, könnte neue und vollkommenere Bekenntnisse schaffen, der möchte es wohl auch unternehmen, mitten im Laufe des Stromes das Wasser der Quelle zu finden und nachzuweisen. Bekenntnisse werden nicht gemacht, sondern sie wachsen als Früchte eines geistigen Entwicklungsprozesses. Nur eine neue Kirche oder eine einmütig hervortretende neue Stufe der evangelischen Kirche könnte in neuen Bekenntnissen gegenüber überwundenem Irrtum oder gefährdenden Mißverständnissen ihr Wesen zum Ausdrucke bringen, und daneben etwa die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts als Zeugen für eine berechtigte Vorstufe weiter gebrauchen, wie die Reformation die Symbole der alten Kirche anerkannt hat.

11) Unsre Kirche wird in irgend einer Weise ihre Bekenntnisse berücksichtigen müssen, wenn sie ihren Dienern verpflichtend ihr eignes Wesen gegenüber stellt. Und sie kann weder bloß beanspruchen, daß sie die geschichtliche Bedeutung dieser Schriften ohne persönliche Zustimmung zu der in ihnen ausgedrückten Auffassung des Christentums anerkennen — das wäre ein frivoles Spiel mit dem Ernste eines heiligen Gelöbnisses — noch kann sie eine rechtliche, gesetzliche Bindung ihrer Lehrer an den Buchstaben und an die theologische Erkenntnisstufe dieser Schriften beabsich-

tigen. Als Urkunden und Zeugnisse hat sie ihre Bekenntnisse anzusehen, nicht wie die Kirche Roms als Gesetze. Sie will nicht auf Kosten des Lebens und der Entwicklung eine unbewegliche Gleichförmigkeit der Ansichten und Gebräuche. Sie will ihren Fortschritt nur an die heilige Schrift binden, deren immer besseres Verständnis mit der niemals abgeschlossenen Entwicklung wahrer Wissenschaft zusammenhängt. Sie muß bereit sein, auszuscheiden, auch was ihr in ihren Anfängen irrtümlich als ein Bestandteil des christlichen Glaubens erschienen ist, und aufzunehmen, was sie einst ohne Grund abweisen zu müssen glaubte, weil sie es für unverträglich mit dem reinen Christentum hielt.

Sie bedarf und sie fordert nicht Gleichförmigkeit in Theologie und Agende, sondern Einheit in der reinen Predigt des Evangeliums, d. h. in der Treue gegen die Lehre von der freien Gottesgnade in Jesu Christo, in der nach den Worten der Schmalkaldischen Artikel „Alles enthalten ist, was wir gegen Teufel, Pabst und Welt in unserm ganzen Leben verteidigen" (II. 5. vgl. Conf. Aug. I. 5. 7. Apol. III. 153. 279. IV. 20). Nur das kann sie sicher stellen wollen, wenn sie ihre Diener an ihre Bekenntnisse bindet. Wohl ist es aus der Erbsünde, die aus ihrem theologischen Ursprunge unsrer Kirche anhaftet, leicht verständlich, daß die Verwechslung von Evangelium und Theologie, von Glauben und Lehrmeinungen sich in ihr immer wieder mit unausrottbarer Hartnäckigkeit geltend zu machen sucht. Aber ihrem Wesen und ihren Grundsätzen widerspricht sie durchaus. Die evangelische Kirche kann weder eine unfehlbare Theologenschule sein wollen, noch eine hermetisch abgeschlossene Parteikirche, die auf dem Erkenntnisstandpunkte vergangener Jahrhunderte beharren muß, wenn sie nicht sich selber aufgeben will.

Die Verpflichtung der Lehrer auf das Bekenntnis kann nur die Absicht haben, die Kirche, soweit das durch menschliche Ordnungen geschehen kann, dagegen sicher zu stellen, daß nicht Männer in ihr als Prediger wirken, die, ob auch sonst ehrenwert und begabt, doch den Glauben nicht persönlich bezeugen können, der den Christen zum Christen macht, oder ihn nicht in dem Sinne und Geiste vertreten können, in dem sich die Kirche der Reformation

5*

von katholischem Wesen und von geschichtslosem schwärmerischem Subjektivismus losgerungen hat. Die Prediger des Evangeliums sollen feierlich und offen bekennen, daß sie den in der h. Schrift bezeugten geschichtlichen Jesus predigen wollen als unsern Erlöser und Herrn, in dem sich Gott als unser Vater in freier Gnade zu den Sündern neigt.

Die Kirche kann nicht weniger fordern. Nicht dadurch wird man geeignet, das Predigtamt in ihr zu führen, daß man „antikatholisch“ — im äußerlichen Sinne protestantisch — denkt, sondern vor Allem dadurch, daß man evangelisch glaubt. Das Protestieren ruht in der Kirche der Reformation immer auf dem festen Grunde des evangelischen Heilsglaubens und erwächst aus ihm. Die gefährliche Schwäche aller einseitigen Reformparteien in unsrer Kirche liegt darin, daß sie hinter dem Protest gegen Rom und Hierarchie das Bekenntnis zurücktreten zu lassen geneigt sind. Aber ebenso gewiß muß der Prediger mit seiner Kirche auch darin einverstanden sein, daß er das in Jesus uns gebotene Heil nicht von dem Machtgebote einer unfehlbaren Kirche, nicht von dem Gnadenzauber kirchlicher Anstalten, nicht von dem Verdienste vorgeschriebener Menschenwerke abhängig denkt, sondern allein von der gläubigen Hingabe der Seele an die Gnadengabe der Vaterliebe Gottes, — und daß er das Wesen der Religion nicht in den wechselnden Stimmungen der Seele oder in den Ergebnissen der eignen Gedankenarbeit sucht, sondern in der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus, deren Bezeugung die h. Schrift ist. Die Kirche kann nicht weniger fordern, aber sie hat weder Grund noch Recht, mehr zu verlangen. Denn nur für das Evangelium, das der Geistliche in ihrem Namen der Gemeine verkündigt, trägt sie die Verantwortung, — nicht für das, was er an wissenschaftlichen Anschauungen als sein persönliches Eigentum besitzt.

12) Der Prediger in der Kirche des Evangeliums soll persönlich ihren Glauben teilen. Aber er braucht nicht die Theologie und die Erkenntnis der Anfangszeit dieser Kirche heute noch persönlich zu vertreten. In diesem Kreise sind wir wohl Alle prinzipiell über diesen Grundsatz einig. Ja auch auf einseitigeren Standpunkten widerspricht man ihm wenigstens nicht offen. Auch

Männer wie Sartorius und Rudelbach, oder Zöckler, Märtens, Leop. Schulze, W. Hoffmann u. A. verwahren sich gegen eine folgerichtige juristische Handhabung der Symbole auch nach ihrem im engeren Sinne theologischen Inhalte. Und auch sehr weitgehende Liberale wollen doch die protestantische Freiheit nicht ohne jede Gebundenheit an den Glauben der Kirche. Ebenso ist unter uns auf die entscheidende Norm schon längst in verschiedener Weise hingewiesen. Das, woran die Kirche ihre Diener binden will, ist die Person Jesu selbst, sowie ihn die Kirche der Reformation als den Erlöser bekennt, der die Glaubenden in Gemeinschaft mit Gott als ihrem Vater bringt.

Aber läßt sich in die harte Wirklichkeit übertragen, was als Prinzip leicht und selbstverständlich erscheint?

Wenn in unserer Kirche das Maß von Einsicht, Vertrauen und Unbefangenheit vorhanden wäre, das sie haben sollte, dann ließe sich eine praktische Lösung der Frage auf verschiedene Weise ohne Schwierigkeit denken. Die Kirche könnte dann ihren Zweck auch ganz ohne eine bestimmte Verpflichtung auf ihre Bekenntnisse erreichen. Wenn ein gewissenhafter und aufrichtiger Mann, der den Beweis geliefert hat, daß er weiß was Christentum, und insbesondere was evangelisches Christentum ist, ihr frei und offen den Wunsch ausspricht, in ihr ein Prediger des Evangeliums zu werden, dann hat sie im Grunde alle Sicherheit, die menschlicherseits verlangt werden kann. Das Gelöbnis des Gehorsams gegen die bestehenden Ordnungen und Gesetze wäre das Einzige, dessen es noch bedürfte. Allerdings müßte die Kirche dann um so mehr der Mahnung eingedenk sein, nicht schnell „Jemand die Hand aufzulegen“. Sie müßte zuvor nicht bloß sein Wissen, sondern auch seinen Charakter in vorbereitender Amtsthätigkeit erproben, nicht um inquisitorisch seine theologische Stellung zu untersuchen, sondern um sicher zu sein, daß er für diesen so besonders versuchungsreichen Beruf persönlich geeignet ist.

Ebensowohl aber könnte dann auch eine einfache nicht weiter erklärte Verpflichtung auf die Bekenntnisse dem Eintritte in das Amt vorausgehen. Ohne das Mißtrauen theologisch verbildeter Geistlicher und fanatisierter Laien, ohne den Streit der kirchlichen

Versammlungen und der Tageslitteratur könnte sich jeder rechte evangelische Geistliche unbedenklich auf die Symbole verpflichten, so gut wie er das Apostolikum vortragen kann als den ehrwürdigen Ausdruck auch seines Glaubens an den in der h. Schrift bezeugten Herrn. Denn in der Kirche der Reformation kann solche Verpflichtung auch ohne nähere Erklärung und Beschränkung nicht mehr besagen, als die Zustimmung zu dem Evangelium nach der protestantischen Auffassung des Glaubens. Die Verpflichtung schließt ihre Schranken selbst in sich. So könnte der Geistliche ohne Gewissensbedenken diese Verpflichtung übernehmen und zwar nicht „soweit" die Bekenntnisse der h. Schrift entsprechen, sondern weil sie es nach seiner Ueberzeugung thun, d. h. weil das Verständnis der h. Schrift, wie es der Reformation zu Grunde liegt, auch das seine ist, und die von ihr abgewiesenen Deutungen des Christentums auch von ihm verworfen werden. Und solange kein besseres Recht existiert, wird der Geistliche mit gutem Gewissen in solchem Sinne handeln. Denn warum sollte er sein gutes protestantisches Gewissen von dem schlecht unterrichteten Gewissen Anderer richten lassen, auch wenn diese Andern das Amt des Kirchenregiments inne haben? Es ist ein Diener der Kirche, nicht ein Beamter der Kirchenregierung. — Aber die frühere Unbefangenheit ist nicht mehr vorhanden und noch nicht durch eine bessere ersetzt. Und so liegt ohne Zweifel eine Unklarheit vor, wenn die Kirche von ihren Lehrern die Verpflichtung auf ihre Bekenntnisse fordert, ohne deutlich und unzweideutig zu erklären, daß diese Verpflichtung im protestantischen Sinne gemeint ist, nicht im Geiste der katholischen Kirche. Wie soll geholfen werden?

Der unwürdigste und unzweckmäßigste Rat wäre, diese Hülfe in einer „milden Praxis" der Aufsichtsbehörden zu suchen. Kirchenregierungen wechseln, und mit ihnen die Grundsätze der Handhabung des Regiments. Kirchenregenten sind Menschen von sehr fehlbarer Natur und sehr verschiedenartiger Einsicht und Bildung. Aber wäre es auch anders, — der ehrenhafte Träger eines heiligen Amtes darf nicht von dem guten Willen seiner Vorgesetzten abhängig sein, an den er kein Recht hat. Wie könnte ein Mann, den die Kirche nur duldet, in ihrem Namen freudig Zeugnis

ablegen? Und wer kann es Geistlichen zumuten, sich mit solcher Stellung zu begnügen, wenn sie sich bewußt sind, das Christentum der Bibel besser zu verstehen, als es vor 300 Jahren möglich war, und ein reicheres Erbe theologischer Erkenntnis angetreten zu haben, als die Theologen des 17ten Jahrhunderts es bieten? Sie dürfen sich nicht die unwürdige Rolle von Geduldeten aufdrängen lassen, deren Amtsstellung von der Nachsicht Anderer abhängt, ja denen man wohl gar schweigend zumutet, daß sie in der Vielgeschäftigkeit des praktischen Amtes allmählig das Bessere, was sie erkannt haben, vergessen oder sich gleichgültig werden lassen, oder daß sie sich dem Erkenntnisstandpunkte der Vergangenheit, wie einem höheren, nach und nach wieder nähern, als ob die Arbeit der Christenheit seit 150 Jahren, als ob die Leistungen von Männern wie Schleiermacher, Rothe oder Ritschl einen Rückschritt bedeuteten gegenüber dem, was ein Calov oder Hollazius erkannt hatten.

Ebensowenig würde es zum Ziele führen, wenn etwa die kirchliche Obrigkeit es unternähme, einen Kern der Bekenntnisse auszuscheiden, der wirklich die Gewissen verpflichten sollte, oder eine maßgebende Interpretation des eigentlichen Sinnes der kirchlichen Lehre aufzustellen. Wer sollte diese Obrigkeit sein? Wer gäbe ihr das Recht, für alle Parteien und für die Zukunft nach ihrer Einsicht zu entscheiden? Und ein solches Verfahren würde doch gerade wieder eine der katholischen ähnliche Art der Verpflichtung mit sich bringen. Denn es gäbe doch wieder, statt der Zeugnisse und Urkunden des Glaubens, denen man zustimmt, ein kirchliches Lehrgesetz, dem man sich unterwirft. Ein Protestant darf den Bekenntnissen nur so gegenüberstehen, wie sie geschichtlich entstanden sind, d. h. als den unvergleichlichen und klassischen Denkmälern der Frömmigkeit der Kirche, in der auch er glaubend und lehrend steht.

13) So wie unsere kirchlichen Verhältnisse liegen und wie ihre nächste Entwicklung sich zu gestalten scheint, ist weder das Aufgeben jeder Verpflichtung der Geistlichen auf die Bekenntnisse zu erstreben, noch kann eine solche Verpflichtung ohne ausdrückliche Erklärung ihrer protestantischen Bedeutung und Tragweite aus-

reichend erscheinen. Das Gewissen der Amtsträger und ihre Stellung in der Gemeine fordern, daß von entscheidender Stelle unzweideutig ausgesprochen werde, was sich an sich unter Protestanten allerdings von selbst versteht, daß wer unsern Bekenntnissen zustimmt, sich damit zu nichts Anderem bekennt, als zum Evangelium im Sinne der Reformation. Daß die Kirche ihre Forderung so, und nur so, versteht, das muß amtlich und deutlich bei der Verpflichtung ausgesprochen werden. Auf die Einführung einer solchen Erklärung haben Alle, die es gut mit der Zukunft des Protestantismus meinen, in Wort und Schrift hinzuarbeiten und sich weder durch Verdächtigungen noch durch Anfeindungen hindern zu lassen. Denn es giebt keinen andern Frieden. Am wenigsten durch die schlechte Unterscheidung zwischen dem, was zu glauben, und dem was zu lehren ist. Ein ehrlicher Mann im geistlichen Amte kann nur lehren, was er glaubt, aber er muß Alles, was er wirklich glaubt, auch in der Gemeine lehren. Sonst ist er nicht der Träger des edelsten Berufs, sondern ein Frohnarbeiter in dem elendesten der Handwerke (Vinet). Natürlich hat er in der Gemeine nur zu verkündigen, was er glaubt, nicht Alles, was er weiß oder zu wissen meint. Die μικροι, die der edelste Bestandteil der Gemeine sind, haben das Recht, Erbauung in Christus zu finden, nicht Verwirrung durch theologische Meinungen. Aber dieses Recht kann durch keinen Bekenntniszwang gesichert werden, sondern nur durch die Seelsorgergewissenhaftigkeit der Prediger.

Um das genannte Ziel zu erreichen, giebt es selbstverständlich nur einen Weg. Es muß die Ueberzeugung von seiner Notwendigkeit in den leitenden Kreisen der Kirche, vor Allem in den gebildeten Laien, immer wieder geweckt werden. Das ist natürlich eine Aufgabe, die vor Allem bei der Bildung der Theologen und bei der theologischen Belehrung weiterer Kreise erledigt werden muß. Aber es darf deßhalb doch auch die That in der Kirche nicht fehlen. Die Gebildeten müssen durch gewissenhaftere Teilnahme an den Arbeiten der Kirche, durch Verzichten auf die Trägheit und Gleichgültigkeit, die ihren Einfluß lähmen, sich das Recht gewinnen, in den Vertretungen der Kirche den ihnen gebührenden Platz einzunehmen und diese Körperschaften mit frischem Blute zu

durchdringen, sie weitherziger und protestantischer zu machen. Wenn das nicht gelingt, dann muß die Kirche Luthers eben nach der innern Notwendigkeit der Dinge immer mehr zu einem schwächeren und unfolgerichtigeren Nachbilde der katholischen Kirche werden, und die Fahne des echten Protestantismus wird zum Schaden der religiösen Bildung in den Händen des methodistischen Calvinismus bleiben, oder den Sekten zufallen, die keiner Theologie bedürfen und nach Bekenntnissen nicht fragen, aber in enger Gewohnheit unfreier Sitte und in wissenschaftsfeindlicher Knechtschaft des Bibelbuchstabens erstarren. Der Friede, dessen die gegenwärtige evangelische Kirche bedarf, liegt nicht in der Vergangenheit, die wir erneuern könnten, sondern in einer Zukunft, die wir schaffen sollen.

14) Zum Schlusse noch einmal die Frage: verbürgt eine in dieser Weise beschränkte Verpflichtung der Kirche wirklich noch das, was sie von ihren Lehrern fordern muß? Und giebt es, wenn man sie verwirklicht denkt, überhaupt noch eine Möglichkeit für das Kirchenregiment, gegen den Mißbrauch der Kanzel zur Verbreitung von Unglauben oder von nichtchristlicher Gesinnung einzuschreiten?

Eine Bürgschaft im juristischen Sinne wird nicht erreicht. Das muß offen zugestanden werden. Dem Gewissen bleibt ein weites Feld, auf dem es sich ohne strenge Rechtsnormen zurechtfinden muß. Aber welche Form der Verpflichtung auf Bekenntnisse könnte in einer Kirche, die nicht unfehlbar sein will, überhaupt rechtliche Sicherheit bieten? Der mit voller Strenge durchgeführte Symbolzwang des 17ten und 18ten Jahrhunderts hat nicht verhindert, daß zuerst Unklarheit der Lehre, dann immer entschiedener ein ausgesprochener Rationalismus die Kanzeln beherrschte. Er hat es nicht unmöglich gemacht, daß tausende von frommen rationalistischen Geistlichen, von ihren Vorgesetzten gebilligt, in ihren Gemeinen gesegnet und verehrt, in vollster Ruhe des Gewissens ihres Amtes gewaltet haben. Und wie stände es heute? Wenn die Kirchenregierungen die Bekenntnispflicht wirklich als Rechtsnorm verwenden wollten, — sie vermöchten vielleicht noch häufiger, als es schon jetzt geschieht, einzelnen freisinnigen Geistlichen Unrecht zu thun, oder ihnen den Zugang zum Amte

zu wehren, zur Beunruhigung der Gebildeten in der Gemeine, und in den meisten Fällen zur Schädigung ihres eignen Ansehens. Aber wo wäre eine Kirchenregierung, und wäre sie auch mit den weitgehendsten Rechtsbefugnissen ausgestattet, die es unternähme, alle Geistlichen vom Amte fern zu halten, deren theologische Ueberzeugungen sich nicht mit den Symbolen decken, — mögen sie Beck und Hofmann oder Rothe, Ritschl, Lipsius ihre Bildung verdanken? Für die evangelische Kirche der Gegenwart kann es nur eine moralische Sicherheit geben. Und ein gewissenhafter und ehrlicher Mann, der über das Wesen des evangelischen Christentums unterrichtet ist, kann, auch wenn er sich nicht rechtlich gebunden weiß, das geistliche Amt nur suchen und es nur weiter führen, wenn er wirklich bereit ist, den Herrn Christus im Sinne des Glaubens der Reformation der Gemeine zu ihrem Heile zu bezeugen.

Freilich wird es niemals an Trägern des Amtes fehlen, die innerlich zum Amte ungeeignet sind. Aber solche Männer kann kein Bekenntniszwang fern halten oder zu segensreichen Predigern machen. Es wird bei Schleiermachers Wort bleiben „ein Geistlicher kann platt und unreligiös predigen, sentimentale Naturpredigten halten trotz alles Bekenntniszwanges; so trockne Seelen kommen jetzt aus rationalistischen Schulen; sie können ebensogut aus rechtgläubigen kommen“. Man kann wahrlich sehr ernsthaft fragen, ob eine Gemeine weniger verwahrlost wird, die ihr Prediger statt mit christlicher Religion mit den überlebten und ihr innerlich unverständlich gewordenen Formeln vergangener Zeiten ernährt, — als wenn sie statt lebendiger Religion Moral hört, die doch solange die heilige Schrift verlesen und das Vaterunser gebetet wird, niemals ganz von der Macht des Evangeliums abgetrennt sein kann.

Einmütigkeit des theologischen Standpunktes läßt sich unter den Trägern des Amtes nicht erreichen, wenn der Bekenntniszwang beschränkt wird. Aber nach dieser kann unsere Kirche ja gar nicht streben in einer Zeit gährender Gedankenbildungen und sich bestreitender Systeme, unsere Kirche, die von ihren Dienern doch zugleich persönliche Ueberzeugung fordert und ihnen einen Grad von wissenschaftlicher Bildung zumutet, bei dem das

einfache Annehmen vorgeschriebener Ansichten innerlich unmöglich wird. Um so gewisser aber kann Einmütigkeit des Glaubens und seiner Verkündigung erreicht werden. Denn der Glaube ruht auf religiösem Erleben. Und so gewiß Jeder ihn nur selbst und auf seine Art erleben kann, so gewiß muß er doch in jedem evangelischen Christen durch denselben Herrn und die gleichen Wirkungen dieses Herrn geweckt werden. Und predigen können sie doch Alle nur diesen Glauben. Sie haben Buße zu predigen, indem sie die Schönheit des Lebens Jesu und die Heiligkeit des Willens Gottes richtend an das sündige Herz herantreten lassen. Sie haben den gekreuzigten und auferstandenen Jesus zu bezeugen, in dem Gottes Gnade sündenvergebend sich zu dem Glaubenden niederneigt. Sie haben Verkündiger des Geistes zu sein, der aus natürlichen Menschen Kinder Gottes und Erben der Ewigkeit macht. Aus diesem Glauben die Antwort zu finden für die Fragen des Menschenherzens und für die stets wechselnden Nöte und Bedürfnisse der Zeit, das ist die Aufgabe des Dieners der Kirche, nicht theologischen Streit und eigene oder fremde Meinungen in die Gemeine hineinzutragen. Er hat am Weihnachtstage die Wundergnade Gottes zu preisen, die sich in dem Kinde der Erde uns schenkt, — nicht Fragen der Geschichtsforschung über die Anfänge des Lebens Jesu zu erörtern oder trinitarische und christologische Formeln der Schule zu verteidigen oder zu kritisieren. Er hat am Ostertage und am Feste der Himmelfahrt sich zu dem lebendigen Herrn zu bekennen, der den Tod überwunden hat, nicht in den Streit der Geschichtsforscher einzugehen über das, was in jenen Tagen äußerlich vorgegangen ist. Er hat am Pfingstfeste nicht den äußerlichen Hergang der Pfingstgeschichte zu untersuchen, sondern der Gemeine zu zeigen, daß sie eine Gemeine des heiligen Geistes sein soll und kann. Er hat von der Gnade Zeugnis abzulegen, die uns in dem Kreuze Christi geboten wird, nicht theologische Lehrsätze darüber zu entwickeln, wie Gottes Gnade sich an das Kreuz des Charfreitags gebunden hat. Wer das vergißt, wer Theologie und Wissenschaft predigt statt des Glaubens, — wer statt lebendige Frömmigkeit in die Herzen zu pflanzen, dem Gedächtnisse Formeln der Schule einprägt, der waltet seines

Amtes ohne Segen, ob seine Ansichten aus der Schule der Freisinnigen stammen oder mit der Auffassung der Rechtgläubigkeit zusammenhängen. Und die Weisheit der Behörden, sowie die freie Predigerwahl der Gemeinen, geben Gelegenheit genug, die verschiedenen Gaben und Standpunkte da wirksam zu machen, wo sie segensreich wirken können nach ihrer besonderen Art.

Und ein richterliches Einschreiten der Kirchenbehörde? Es muß ja unbedingt möglich sein, wenn Ordnung und Sitte in der Kirche gewahrt werden sollen. Wenn ein Diener der Kirche die Möglichkeit segensreichen Wirkens aufgehoben hat durch Aergernis, das sein Leben giebt, oder dadurch, daß er nicht das Evangelium von Christus im Sinne der Reformation predigt, sondern seine Gemeine mit eignen unchristlichen Gedanken nähren will, oder mit einem Christentum, das im Sinne der katholischen Kirche oder der Schwärmer verstanden wird, — dann muß die kirchliche Obrigkeit die Möglichkeit haben, einzuschreiten und das Aergernis zu entfernen.

Aber dazu bietet die beschränkte Verpflichtung auf die Bekenntnisse einer gewissenhaften Behörde keine schlechtere Handhabe als die streng rechtliche. Ja auch ohne jede solche Verpflichtung würde sie im Grunde ebenso gesichert sein. Denn solche Fälle können doch nur da vorliegen, wo ein unzweifelhaftes Aergernis hervortritt und von allen aufrichtigen Christen als solches empfunden wird. Also nicht wenn einzelne unberufene Glieder der Gemeine in der Lehrweise des Predigers vermissen, was nach ihrer theologischen oder dilettantischen Ansicht rechtgläubig ist, oder Etwas finden, was sie in ihrer Denkweise stört. Sondern nur, wenn die Gemeine selbst durch ihre berufenen Vertreter Klage darüber führt, daß ihr Prediger ihr das Evangelium von Christus vorenthält, oder in einem Sinne darreicht, der dem Geiste der Reformation nicht entspricht. Oder wenn der Gesamtzustand einer Gemeine nach der christlichen Ueberzeugung des kirchlichen Kreises, zu dem sie gehört, Mangel an rechtem evangelischem Glauben und Leben spüren läßt. Auch eine solche Ueberzeugung besitzt ja ihre gesetzlichen Organe, durch die sie zu Worte kommen kann ohne unwürdiges Spionieren oder Denuntiantenwesen. Wo das

wirklich der Fall ist, da bedarf das Kirchenregiment sicher nicht einzelner rechtskräftiger Sätze aus den Bekenntnisschriften, um ihr Recht zum Einschreiten zu begründen und nach ihrer Pflicht einen Mann, der für sein Amt ungeeignet ist, aus demselben zu entfernen. Wo sie des Buchstabens im rechtlichen Sinne bedürfte, da wäre gewiß kein wirklicher Grund vorhanden, amtlich vorzugehen. Wo Aergernis vorhanden ist, da giebt die durch Annahme des kirchlichen Amtes übernommene Verpflichtung selbst, mag ihre Form loser oder enger sein, das volle und zweifellose Recht, das Amt dem zu entziehen, der es nicht nach dem Gelöbnis führt, mit dem er es empfangen und auf sich genommen hat.

So gefährdet die durch das Wesen und durch die Geschichte unserer Kirche geforderte Einschränkung des Bekenntniszwanges weder die Einheit des Glaubens, noch die Harmonie der Predigt, noch die Zucht und Ordnung, ohne die es kein gesundes Gemeinschaftsleben giebt. Unsere Kirche hat nach diesem Ziele zu streben. Denn auch von ihrem kirchlichen Leben gilt das Wort:

„Die Wahrheit wird Euch freimachen“.

Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus.

Antrittsvorlesung, gehalten am 13. Januar in Marburg

von

D. Martin Rade,
Privatdozent.

Die Theologie als Wissenschaft lebt ebensowenig wie jede andere Wissenschaft von reinen Ideen oder von Mitteilungen aus einer transszendenten Welt; sie hat ebenso wie jede andere Wissenschaft harte, greifbare Gegenstände der irdischen Wirklichkeit zum Objekt ihrer Untersuchung und Darstellung. Sie unterscheidet sich nur, wie auch sonst die verschiedenen Wissenschaften unter einander, so von den übrigen Disziplinen durch den Umkreis, die Qualität und den Wirklichkeitshärtegrad ihrer Gegenstände. Nicht der unsichtbare Gott ist der direkte Anlaß ihrer Thätigkeit, sondern die in und unter den Menschen vorhandene Gottesidee, besser der Glaube an Gott, den als einen Teil der uns umgebenden Erscheinungswelt, die wir Wirklichkeit nennen, auch der kritischste Empirist nicht leugnet. So ist sie nicht eine religiöse Wissenschaft in spezifischem Unterschiede von einer profanen, nicht eine kirchliche im Unterschiede von einer unkirchlichen, sondern eine der Art und Methode nach auf dem Boden der Einen Gesamtwissenschaft stehende Sonderwissenschaft von der Religion und von der Kirche.

Fragt man nach dem näheren Standort der Theologie innerhalb des wissenschaftlichen Gesamtorganismus, und berücksichtigt man dabei dessen allereinfachste und deutlichste Gliederung in

Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft[1]), so steht die Theologie zur Geschichtswissenschaft. Nicht daß sie in ihrer Arbeit auf die eigentliche Geschichtsforschung beschränkt bleiben sollte, wie sie dieselbe in ihrer alttestamentlichen, neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Disziplin ausübt. Sie leistet in der Ordnung und Verwertung der hier gewonnenen Ergebnisse eine Denkarbeit besonderer Art in ihrer systematischen Disziplin und wendet sich in der Praktischen Theologie mit den historisch Gewonnenen den Bedürfnissen des kirchlichen Lebens zu. Die in Dogmatik und Ethik vollzogene denkende Erhebung zum Allgemeinen und Jenseitigen über die Welt des zunächst geschichtlich Gegebenen hinaus nimmt der Theologie ebensowenig ihren wissenschaftlichen Charakter, wie er einer Philosophie abgesprochen wird, die auf ihre Weise Geschichts- und Naturwissenschaft zum Ausgangspunkt ihrer Bemühungen um eine zusammenfassende und einheitliche Erkenntnis nimmt. Und ihre praktische Wendung diskreditiert die Theologie prinzipiell ebenso wenig, wie Jus, Medizin u. s. w. durch die gleiche Wendung ihres wissenschaftlichen Charakters verlustig gehen. Aber entwurzelt ist die Theologie im Bereich der heutigen Wissenschaft mit dem Augenblick, wo sie die Legitimation ihrer Zugehörigkeit zur Geschichtswissenschaft nicht mehr erbringen kann.

Und auch um ihres eigensten praktischen Zwecks willen kann ihr spezifisch historischer Charakter nicht genug betont werden. Denn sofern sie der von ihr bedienten Gemeinde zu liebe über die kritisch-empirische Beschäftigung mit den in Vergangenheit und Gegenwart gegebenen Thatsachen zu eigentümlichen Erkenntnissen hinausstrebt, teilt sie mit der Philosophie die Gefahr, in Spekulation und Phantasterei zu verfallen; sie wird aber dieser Gefahr

[1]) Sehr interessante Uebersichten über die verschiedenen Versuche, die Gesamtwissenschaft bis in ihre einzelsten Disziplinen zu gliedern, und einen eigenen umfassenden Versuch giebt Professor H. O. Lehmann in Marburg in seiner Rektoratsrede: Die Systematik der Wissenschaften und die Stellung der Jurisprudenz. Marburg, Elwert 1897. Uns beschäftigt oben weniger das Problem der Systematik der Wissenschaften als die Frage, wie eine organisierte Geistesarbeit besonderer Art ihren wissenschaftlichen Charakter ausweist. Das muß sie, auch jede Philosophie, grade durch ihre Bewährung vor dem natur- oder geschichtswissenschaftlichen, im Bedarfsfall vereinigten Gerichtshofe.

[1]) Vgl. hierzu meine gleichzeitig erscheinenden Vorträge: Die Wahrheit der christlichen Religion. Freiburg, Mohr.

muß sie, auch jede Philosophie, grade durch ihre Bewährung vor dem natur- oder geschichtswissenschaftlichen, im Bedarfsfall vereinigten Gerichtshofe.

um so fester widerstehen, je treuer sie in der Erkenntnis des geschichtlich Gegebenen die unermeßliche, unentreißbare Grundlage aller ihrer weiteren Denkthätigkeit und praktischen Tendenz festhält.

Aber von den Beziehungen der Theologie zur Geschichtswissenschaft zu handeln ist nicht die oberste Absicht unserer heutigen Vorlesung. Unser Interesse gilt dem evangelischen G l a u b e n, wie er zur Geschichte steht. Und da ist ein ähnliches Verhältnis keineswegs von vorn herein selbstverständlich.

Denn der lebendige Glaube richtet sich seiner Natur nach niemals auf Gewesenes, Vergangenes, sondern immer auf Gegenwärtiges, Heutiges, Ewiges. Sofern dies Gegenwärtige an Gewesenes und Geschehenes anknüpft, eine Wirkung von dorther darstellt, ist dies für das Nachdenken des Glaubens über sich selbst von hohem Interesse und wird ihn vielleicht zu bestimmten Betrachtungen, Ansichten und Aussagen führen; aber sein eigentümliches Interesse bewegt sich in einer ihn wie die Luft umgebenden heutigen unmittelbaren Wirklichkeit, die er entweder erlebt oder doch erleben könnte. Der christlich-evangelische Glaube hängt, genau besehen, an dem h e u t e lebendigen Gott, an dem h e u t e wirkenden Christus, an dem h e u t e die Einzelseele wie die Gemeinde durchflutenden Geist. Er hängt an dem, der ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας [1]).

Dieser so beschaffene Glaube ist von aller historischen Wissenschaft und also auch von der Theologie prinzipiell unabhängig. In der That lehrt die alltägliche Erfahrung, daß starker, spürbarer, wirksamer Glaube Menschen beseelt und durchs Leben trägt, die nicht die mindeste innere Berührung mit historisch oder theologisch wissenschaftlicher Arbeit haben. Dennoch steht es so, daß keines Menschen Glaube ein rein selbstwachsener, ihm angeborener oder von ihm spontan geschaffener ist, sondern daß er, wie der Mensch selber, der ihn hat, in einem geschichtlichen Zusammenhang zum Dasein erwacht. Und dieser Zusammenhang zeigt sich noch viel deutlicher und eindrucksvoller, wenn man von der gläubigen Einzelperson auf das komplizierte Gebilde der gläubigen (oder glau-

[1]) Vgl. hierzu meine gleichzeitig erscheinenden Vorträge: Die Wahrheit der christlichen Religion. Freiburg, Mohr.

bensverwandten) Gemeinde sieht. Es ist also ein Doppeltes festzustellen: einmal daß der Glaube an sich für den Einzelnen seinen Wert, ja seine Wirklichkeit im Erleben eines Gegenwärtigen (Ewigen) hat, sodann aber, daß alles Glaubensleben geschichtlich bedingt ist. Im Christentum, könnte man hinzufügen; aber es gilt dies natürlich ebenso von jeder andern geschichtlich lebendigen Religion.

Steht es nun so, dann taucht das Problem auf, welche Bedeutung eine nähere Beschäftigung mit der Vergangenheit für den Gläubigen haben könnte! Er lebt zwar, sofern er glaubt, in einer Gegenwart; aber so bald er darauf aufmerksam wird, daß diese Gegenwart seines frommen Erlebens auf geschichtlichen Voraussetzungen ruht, wird er — bei einer gewissen Intelligenz oder infolge bestimmter Anleitung — auch wenn er kein „Theolog" ist, anfangen zu fragen: Was ist es um diese Geschichte, die hinter mir liegt, und welche Bedeutung hat sie für meine Frömmigkeit?

Dieses Problem wird sich dem evangelischen Christen von heute um so leichter aufdrängen, weil einmal der übliche Religionsunterricht vielfach den Schein erweckt, als handle es sich im Christentum um das Fürwahrhalten von Begebnissen einer gewesenen Zeit, nicht um ein Erleben heute mächtiger Wirklichkeit — und weil zweitens die theologische Wissenschaft in Verbindung mit der Profanhistorie mit intensivem kritischem Eifer alle Tiefen der christlich-kirchlichen Vergangenheit aufwühlt, so daß man gelegentlich mit Schrecken fragen kann: was steht von der Ueberlieferung noch fest? und ist nicht dadurch schließlich der Glaube selbst lebensgefährlich bedroht?

Diese Frage zu beantworten, mit dem ganzen hier vorliegenden Problem sich ernstlich zu befassen, ist eine der Hauptaufgaben der systematischen Theologie. Der Geschichtsforscher hat weder Zeit noch Beruf, sich dabei aufzuhalten. Er wäre nicht der unbefangene Wahrheitsdiener, der er sein soll, der Pionier, der auch ins unbekannnte Land tapfer voranzugehen hat, wenn er sich durch die Rücksicht auf etwaige Konsequenzen seiner Arbeit fesseln oder beirren ließe. Nun soll ihm der Dogmatiker wahrhaftig an Wahrheitsernst nicht nachstehen. Aber

die Zeit soll er sich nehmen und als seine besondere Pflicht ansehen, diesen prinzipiellen Dingen nachzugehen, in dem Konflikt der verschiedenen wissenschaftlichen und praktischen Lebensinteressen Klarheit zu schaffen, damit einerseits das Suum cuique zu seinem Rechte komme, andrerseits vom lebendigen Glauben den wissenschaftlichen Resultaten gegenüber die richtigen Konsequenzen gezogen werden.

Und also befinden wir uns im Bereich der systematischen Theologie, wenn wir von der Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus handeln.

II.

Was verstehen wir aber unter diesem „geschichtlichen Sinn“? Aufs kürzeste: den Sinn für das, was wirklich geschehen ist. Näher: die Fähigkeit, das wirklich Geschehene aus dem Berichteten herauszuerkennen, und zwar nicht nur als Posten einer Summa von Einzelbegebenheiten, sondern als Glied in einer Kette zusammenhängenden Geschehens, einer Entwickelungsreihe. Oder: die Fähigkeit, geschichtliche Wirklichkeit im Einzelnen zu unterscheiden und geschichtliche Entwickelung im Ganzen zu beobachten. Es bedarf eigentlich kaum einer Definition.

Diese Fähigkeit ist eine rein menschlich natürliche und hat mit der Religion von Haus aus Nichts zu thun [1]). Sie kann in unzählbaren Individuen schlummern, ohne je geweckt zu werden, ganze Völker und Zeiten haben sie nicht gekannt; sie kann im Einzelnen, in Generationen aufwachen, zu einer Kunst und Macht werden, die den größten Einfluß gewinnt, und eine methodische Ausbildung finden, die immer neue Ergebnisse damit zu ernten ermöglicht. Es gab geschichtlichen Sinn schon in hoher Vollendung im klassischen Altertum; er regte sich überall, wo Geschichte geschrieben und getrieben ward; er ist der heutigen Kulturwelt neu geschenkt worden in der Renaissance, und er hat religionsgeschichtliche Bedeutung erlangt allein auf dem Boden des Protestantismus.

[1]) Sie steht psychologisch angesehen auf der gleichen Linie mit dem Ortssinn, dem Natursinn, dem Kunstsinn, der mathematischen und andern natürlichen Anlagen.

Nur diese — um das moderne Schlagwort zu gebrauchen — religionsgeschichtliche Bedeutung des historischen Sinnes geht uns heute an.

III.

Man könnte bei flüchtigem Zusehen annehmen, daß der Boden der katholischen Kirche dem Interesse an der Vergangenheit der christlichen Religion und also dem Gedeihen geschichtsforschender und geschichtsbetrachtender Studien besonders günstig sein müßte. Einmal wegen ihres Alters, sodann wegen ihres Traditionsprinzips, und endlich wegen ihres Heiligenkults.

Aber so lebhaft in ihr der polemische Eifer ist, sich als die uralte Eine christliche Kirche zu behaupten, so ungünstig hat das dogmatische Vorurteil der ungebrochenen Einheit und Einigkeit des kirchlichen Bestandes auf die Anschauung der wechselvollen Mannichfaltigkeit der Zeiten und Entwicklungsperioden gewirkt. Und was die Tradition anlangt, so ist die ja zunächst in thesi nichts Anderes als das verbum Dei non scriptum, das in seinen Ursprüngen auf dieselben Autoren zurückgeht wie die heilige Schrift, nämlich auf Christus und die Apostel. Das Traditionsprinzip verlangt also einfach für alle Glaubenslehren den Nachweis, daß dieselben, wenn sie nicht in der heiligen Schrift enthalten sind, irgendwiesonst dank der Leitung des heiligen Geistes in der Kirche von je her eine Stätte gehabt haben. Das Interesse an den ecclesiasticae traditiones neben den divinae und apostolicae ist ein sekundäres. Immerhin ist bis zum Jahre 1870, bis zur Erklärung des Unfehlbarkeitsdogmas, ein schlichter Geschichtsbeweis aus der Vergangenheit der Kirche nicht ohne Eindruck geblieben. Seitdem aber ist die Tradition Niemand anders mehr als der Papst selbst. Man kann den Wechsel durch das Beispiel des trotz Allem ehrwürdigen Bischofs Hefele illustrieren, der in seiner Causa Honorii Papae den Beweis antrat, daß Honorius I. ex cathedra häretische Lehre geführt habe und darum von einem allgemeinen Konzil mit allem Bewußtsein des ihm zustehenden Rechtes als Häretiker verurteilt worden sei, auch damit nicht geringen Eindruck machte, darnach aber mit vielen

gleich Einsichtigen sich dem Infallibilitätsdogma unterwarf und seine Konzilsgeschichte in zweiter Auflage nach dessen Ansprüchen korrigierte. Seit dem vatikanischen Dogma ist in der katholischen Kirche der Traditionsbeweis lahmgelegt, zu einer leeren Form und Formel geworden, und die hier für das geschichtliche Gewissen gegebene Möglichkeit, in eine Lehrbestimmung mitbestimmend einzugreifen, ist ausgelöscht.

Die Heiligenverehrung endlich stellt zwar insofern in Kultus und Predigt eine dem Protestantismus mangelnde Potenz dar, als sie die Erinnerung an vergangene Personen und Zeiten der Kirche ganz anders in der Gemeinde lebendig erhält. Auch wäre das Sagenhafte, das sich mit diesen Erinnerungen verknüpft, an sich noch kein Hindernis des historischen Interesses, denn auch Legenden sind Geschichtsquellen[1]). Aber das Ueberwuchern freilich der legendarischen Mitgift und die heilige Obhut, in welche die unfehlbare Kirche gerade diese zweifelhaftesten Elemente der Heiligengeschichte nimmt, verderben auch hier wieder dem historischen Sinn das Arbeitsfeld, das er finden könnte.

Wenn trotzdem auch auf katholischem Boden gelegentlich tüchtige historische Arbeit im Einzelnen geleistet ward und immer wieder geleistet werden wird, so ist das ebenso zu beurteilen, wie das Auftreten historischen Könnens irgendwosonst unter Völkern und Zeiten: die natürliche gesunde Anlage ist, einmal erwacht, nicht totzumachen. Und die katholische Kirche hat auch keine Ursache, sie zu ersticken, solange sie ihren besonderen Ansprüchen nicht entgegenarbeitet. Ja es dient zu ihrem Ruhme, den sie gelegentlich schätzt, im Jesuitenorden sogar systematisch pflegt, daß sie Männer in ihrem Schoße hat, die in der historischen wie in der naturwissenschaftlichen[2]) Detailarbeit am indifferenten oder zur Bearbeitung in maiorem Ecclesiae gloriam besonders günstigen Orte Ausgezeichnetes leisten[3]). Keinesfalls aber spielt der geschichtliche

---

[1]) Vgl. A. Harnack, Legenden als Geschichtsquellen. Preußische Jahrbücher 1890, S. 249 ff.

[2]) Ich denke z. B. an den ausgezeichneten Zoologen Wasmann S. J.

[3]) Würde uns doch einmal von kundiger Seite eine Monographie über den Geist der katholischen Geschichts- und Kirchengeschichtsschreibung geschenkt!

Sinn im Katholizismus eine eigentümliche, Anstoß gebende oder leitende, religionsgeschichtlich beachtenswerte Rolle. Er ist zu einem minderen, kümmerlichen Dasein erst jüngst wieder mit klaren Worten verurteilt worden von Leo XIII. in einer nach Frankreich gerichteten Encyklika vom 8. September 1899, die ausdrücklich vom Studium der Kirchengeschichte handelt. Es heißt da:

„Wer Kirchengeschichte studiert, darf niemals aus dem Auge verlieren, daß sie eine *Summe von dogmatischen Thatsachen* in sich begreift, die zu glauben sind und die Niemand in Zweifel ziehen darf. Der leitende und übernatürliche Gedanke, der über den Geschicken der Kirche waltet, ist gleichzeitig die Fackel, deren Licht ihre Geschichte erleuchtet. *Immerhin*, und weil die Kirche, die unter den Menschen das Leben des menschgewordenen Wortes fortsetzt, aus einem göttlichen und einem *menschlichen Elemente* sich zusammensetzt, muß dieses letztere mit großer Redlichkeit von den Lehrern vorgetragen und von den Zöglingen studiert werden — wie es im Buche Hiob heißt (13, 7): Gott bedarf unserer Lügen nicht[1]).“

Damit ist durch den Mund des Unfehlbaren zur Genüge besiegelt, daß der Geschichtssinn, den wir meinen, innerhalb der römisch-katholischen Konfession keine Statt hat. Denn *wir reden von dem freien, gebietenden Geschichtssinn, der keine andere Autorität kennt, als die geschichtliche Wahrheit selbst*, das wirklich Geschehene.

Die Antriebe zu diesen historischen Studien, das Maß von Gewicht, das man den Thatsachen einräumt, die innere Auseinandersetzung mit den hindernden kirchlichen Ansprüchen müßten dabei vornehmlich untersucht werden.

[1]) Deutsch-Evangelische Blätter 1900, Heft 1, S. 72. Der Urtext lautet: Ceux qui l'étudient ne doivent jamais perdre de vue qu'elle renferme un ensemble de faits dogmatiques, qui s'imposent à la foi et qu'il n'est permis à personne de révoquer en doute. Cette idée directrice et surnaturelle qui préside aux destinées de l'Eglise est en même temps le flambeau dont la lumière éclaire son histoire. Toutefois et parce que l'Eglise, qui continue parmi les hommes la vie du Verbe incarné, se compose d'un élement divin et d'un élement humain, ce dernier doit être exposé par les maître et étudié par les élèves avec une grande probité. Comme il est dit au livre de Job: „Dieu n'a pas besoin de nos mensonges“. Analecta Ecclesiastica. Romae. Aug.-Sept. 1899, S. 329.

Giebt es eine Religion, die diesen heroischen Geist in ihrem Schoße duldet? Die ihn vielleicht sogar hegt und seines Dienstes nicht entbehren mag? Der Protestantismus ist eine solche Religion.

IV.

Nicht als ob diese Stellung des Geschichtssinnes im Protestantismus von Anfang an wäre zum Bewußtsein gekommen. Aber zur Geltung ist sie gekommen, thatsächlich gewirkt hat sie gerade in der Geburtszeit des Protestantismus. Beides haben wir kurz zu zeigen.

Die Reformation ist nicht die That irgendwelcher neuerwachter geschichtlichen Erkenntnis. Sie ist überhaupt keine That, sondern eine Entdeckung. Entdeckung des religiösen Glaubens in seiner Freiheit und Alles bewältigenden Macht. Dieser Glaube bezieht sich, wie wir schon sagten, genau besehen immer auf etwas Gegenwärtiges, Ewiges, auf den heute lebendigen Gott, seine Gesinnung, seinen Willen, seine Macht. Es gab diesen Glauben selbstverständlich auch vor Luther. Aber die Kirche lehrte ihn nicht, Niemand kannte ihn recht. Luther wurden die Augen für ihn geöffnet durch jenen alten Klosterbruder, der ihm wider seine Selbstquälerei mit dem Satze des Apostolikums zu Hilfe kam: Credo remissionem peccatorum — darin sei geboten, daß auch der Einzelne glaube, ihm werde vergeben[1]). Den so geöffneten Weg der inneren Erfahrung ging Luther weiter ohne irgend welches Verlangen nach historischen Studien. Er las die lateinische Bibel, die man dem Augustiner in die Hand gab, deren Lesen, Hören und Erlernen die Ordensregel einschärfte, die aber Niemand sonst im Kloster sonderlich trieb, mit sehnsüchtigem Eifer wiederholt durch[2]), aber ohne allen „historischen Sinn". Er las sie mit dem suchenden Glauben, wie noch heute Unzählige sie andächtig gebrauchen, auch Gelehrte, Theologen, Historiker, wenn sie fromm sind und nichts weiter wollen als einen Hauch heiligen Geistes spüren. Er wurde Professor, und natürlich trieb er auch Geschichte.

---

[1]) Julius Köstlin, Martin Luther. 1², S. 76 f.

[2]) Ebenda S. 65 f.

Zwei neuere Bücher unterrichten uns heute über die Geschichtskenntnisse, die Luther gehabt hat: Schäfer und Köhler. Nur Köhler, dessen weit angelegtes Werk erst in den Anfängen steht, rührt auch an die Frage, die uns hier beschäftigt[1]). Aber auch Köhler stellt nicht deutlich genug die Stunde fest, wo Luther, man darf sagen, unter Schrecken des Gewissens, die Majestät der geschichtlichen Wahrheit aufging. Es war die Mittagszeit des 5. Juli 1519.

Es war der zweite Tag, daß Luther in der Leipziger Disputation Eck gegenüber stand. Der Streit ging um die 13. These Ecks: Romanam ecclesiam non fuisse superiorem aliis ecclesiis ante tempora Silvestri (314—335) negamus. Sed eum, qui sedem beatissimi Petri habuit et fidem, successorem Petri et vicarium Christi generalem semper agnovimus — und um Luthers Gegenthese: Romanam ecclesiam esse omnibus aliis superiorem probatur ex frigidissimis Romanorum pontificum decretis intra quadringentos annos natis (aus den frostigsten, innerhalb der letzten vierhundert Jahre aufgekommenen päpstlichen Dekreten), contra quae sunt historiae approbatae mille et centum annorum, textus scripturae divinae, et decretum Nicaeni concilii omnium sacratissimi[2]). Zu dieser etwas starken Behauptung, daß der päpstliche Primat erst vierhundert Jahre alt sei, den geschichtlichen Beweis beizubringen, hatte Luther eifrige Studien getrieben. Dabei hatte sich sein Interesse insbesondere der orientalischen Kirche zugewandt als einer papstfreien Christenheit. Eck aber fand, daß Luther in diesem Satze von der menschlichen Herkunft des päpstlichen Primats husitische Lehre führe. Und mit dem vollen Bewußtsein dessen, was er that, nagelte Eck seinen Widerpart auf diese Uebereinstimmung mit den Böhmen (non loquor de Christianis, sed schismaticis) fest[3]). Luther antwortete heftig

[1]) Ernst Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker. Gütersloh, Bertelsmann, 1897. — Walter Köhler, Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften zunächst bis 1521. Erlangen, Junge, 1900. Bisher erschien die erste Abteilung des ersten Teils, 370 S.

[2]) Lutheri Opera latina varii argumenti ad reformationis historiam inprimis pertinentia. III, pag. 11. 17.

[3]) Ebenda S. 56.

und geärgert: Eck möge ihn mit solchem Schimpf verschonen, daß er ihn zu einem Böhmen mache; denn immer seien ihm die verhaßt gewesen, weil sie sich von der Kirche getrennt und damit gegen die Pflicht der Liebe und Einigkeit versündigt hätten.

Darauf trat die Mittagspause ein. In dieser gesegneten Stunde hat Luther die geschichtliche Wirklichkeit des Konstanzer Konzils und der durch dieses verurteilten Lehre Hussens sich vor die Seele gestellt und hat sich gebeugt unter den kategorischen Imperativ seines historischen Gewissens. Und als er in den Saal der Pleißenburg zurückkehrte, da hat er ruhig und fest seine Erklärung abgegeben, durch nichts Anderes überwunden als durch die Macht einer geschichtlichen Thatsache, aller Gemeinschaft mit den verfehmten Ketzern zum Trotz: unter den Sätzen des Hus und der Böhmen fänden sich viele(!), die durchaus christlich und evangelisch seien[1]).

Für Luthers innere Entwickelung ist dieser Tag von Leipzig wichtiger als der Tag von Worms. Er hat seine Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft, die seit jener Entdeckung des Glaubens im Gange war, durch *die Erfahrung der geschichtlichen Wahrheit in ihrer positiven Bedeutung* für die religiöse Erkenntnis vollendet. Denn die ob auch nur partielle Zustimmung zu der in Deutschland überaus verruchten böhmischen Ketzerei war ihm durch die Einsicht in die Wirklichkeit der von Hus und Genossen gegebenen Aussagen abgenötigt. In jener Mittagspause hat Luther die Akten des Konstanzer Konzils noch einmal geprüft, gewiß mit heißem Bemühen, dieser für den Ausgang der Disputation voraussichtlich verhängnisvollen Entdeckung zu entgehen. Aber er kann nicht anders; er beugt sich dem Thatbestand. Und in Luther wird die historische Erkenntnis alsbald, auf die vorliegende dogmatische Kontroverse angewendet, zum religiösen Bekenntnis. Dieser Durchbruch des historischen Sinnes, des historischen Gewissens unter der furchtbaren Anklage gemeinschaftlicher Sache mit den verrufensten Ketzern hat für immer in der Kirche Luthers die Uebermacht einer historischen Erkenntnis über Verdacht und Vorwurf ketzerischer Lehre legitimiert. Der

---

[1]) Ebenda S. 61.

evangelische Dogmatiker hat auf solche originale Momente in der Seele unsrer Zeugen und Propheten zu achten und wird sie schärfer würdigen, als der Historiker kann, der sie doch mehr in ihrem pragmatischen Zusammenhange sieht.

Auch für Luthers Person ist das Erlebnis vom 5. Juli 1519 nicht spurlos vorübergegangen. Seine historischen Studien setzte er nach der Disputation mit großer Erregung fort. Immer mehr lernte er an der Geschichte um. Und als im Februar 1520 der Breslauer Domherr Schleupner ihm die Declaratio de falso credita et ementita Constantini donatione des Lorenzo della Valle zuschickte, da war es bei Luther mit dem letzten Respekt vor den Ueberlieferungen der römischen Kirche zu Ende: „Ich habe in Händen", schreibt er am 24. Februar[1]) an Spalatin, „die Schrift des Laurentius Valla wider die Schenkung Konstantins, von Hutten herausgegeben. Guter Gott, welche Finsternisse und Nichtswürdigkeiten der Römischen! Und daß man sich über Gottes Gericht wundern muß, so viele Jahrhunderte haben diese schmutzigen, groben, unverschämten Lügen nicht nur Bestand gehabt, sondern geherrscht und als kirchliches Gesetz gegolten, ja was das Ungeheuerste ist an der Ungeheuerlichkeit, unter den Artikeln des Glaubens ihre Stelle gefunden. Ich bin so geängstet, daß ich nachgerade nicht mehr zweifle, der Papst sei recht eigentlich jener Antichrist, den die Welt erwartet; so sehr stimmt dazu Alles, was er lebt, thut, redet und beschließt." — Eine Reihe dogmatisch interessanter Beobachtungen ließen sich hieran anknüpfen. Warum die Zerstörung der Fälschung ‚Konstantinische Schenkung' durch Lorenzo della Valle, die 1440 geschah, achtzig Jahre zuvor nicht größere Wirkung gethan hat? Wie dieselbe Schrift auf Ulrich von Hutten, der sie 1518 herausgab, anders wirkte als auf Luther? u. s. w. Genug daß für Luther diese Enthüllung so wichtig blieb, daß er 1537, siebzehn Jahre später, die Donatio Constantini deutsch herausgab mit seinem Kommentar und dem endlich einberufenen Konzil widmete, doch gewiß in der Erwartung, daß es sich der

[1]) So. Vgl. Enders, Luthers Briefwechsel. 2, S. 333.

Wucht des kritisch festgestellten geschichtlichen Thatbestandes nicht ganz werde entziehen können.

V.

Das meiste Interesse hat die Verbindung historisch-kritischen Sinnes und religiösen Urteils bei Luther immer auf dem Punkte seiner Schriftbetrachtung gefunden. Das ist begreiflich. Indem Luther sich bei seiner Loslösung von der Autorität der Kirche und ihrer Tradition immer ausschließlicher auf den Boden der Bibel stellte, vollzog er zwar ganz naiv die Gleichung von Bibel und Wort Gottes bis zur äußersten Kanonisierung des Buchstabens, wie dies am verhängnisvollsten und merkwürdigsten in seinem Religionsgespräch mit Zwingli auf unserm Marburger Schloß zu Tage getreten ist. Aber solches Verhalten zum Schriftbuchstaben war bei ihm doch nie die Konsequenz dogmatischer Gebundenheit an die Lehre von der Verbalinspiration, wie sie später in der reformierten Kirche und im Tridentinum fixiert, endlich auch von der lutherischen Orthodoxie verfochten wurde. Bis zur Konkordienformel hin ist ein solches Inspirationsdogma, das aller Selbständigkeit des religiösen Subjekts der Bibel gegenüber die Luft nimmt, der lutherischen Kirche erspart geblieben[1]). Luther hat aber an demselben Bibelbuche, das er mit genialem Verständnis zum Panier der neuen Religion erhob, freimütig sowohl religiöse als historische Kritik getrieben. Religiöse Kritik war es, wenn er in der heiligen Schrift nur das als maßgebende Offenbarung gelten ließ, „was Christum treibet". Historische Kritik lief unbefangen und ungeordnet daneben her, selbstverständlich dann am lebhaftesten sich regend, wenn sie mit der religiösen Kritik in ihrem Objekt und Ergebnis zusammenstimmte.

Religiöse Kritik war es, wenn Luther bei Gelegenheit einer Disputation noch Anno 1542 öffentlich sich äußerte wie folgt: „Der Jakobusbrief macht uns viel zu schaffen; an ihn allein klammern sich die Papisten und stellen alles Andere zurück. Meine

[1]) Vgl. die ebenso freimütige wie unverdächtige Schrift von Theodor Zahn: Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche. Leipzig, Deichert, 1898. S. 24 ff.

Gewohnheit war es bisher, den Brief festzuhalten und auszulegen nach dem Sinn der übrigen Bücher der Schrift; denn man darf nichts aus dem Briefe gegen den klaren Sinn der Schrift (als Ganzen) auslegen, das müßt ihr zugeben. Will man aber meine Auslegungen nicht gelten lassen, dann will ich gründlich mit dem Brief aufräumen. Ich will schier den Jöckel in den Ofen werfen, wie der Pfaff von Kalenberg"[1]).

Historische Kritik war es z. B., wenn Luther in der Septemberbibel — man beachte: in der ersten deutschen Bibel fürs Volk — mitteilt, daß der Jakobusbrief, der Hebräerbrief, der Judasbrief und die Offenbarung Johannis in der alten Kirche nicht allgemein anerkannt waren, und wenn er ausdrücklich aus diesem Grund diese vier Schriften in derselben Ausgabe als eine Art Anhang zum Neuen Testament behandelt. Historische Kritik ist es, wenn er dem verderbt überlieferten Bibeltext aufzuhelfen versucht, wenn er den Büchern der Könige mehr Glauben geschenkt wissen will, als denen der Chronika[2]).

Hier merkt man die feine Empfindung des genialen Bibelübersetzers. Eine solche Leistung war ohne historischen Sinn, mochte Luther darauf noch so wenig mit Bewußtsein Wert legen, unmöglich. Und historischer Sinn war es vor allem, wenn er der Lehre vom dreifachen Schriftsinn das Prinzip des einfachen Schriftsinns entgegenstellte[3]).

VI.

Luther hätte diese Hilfskraft historischen Sinnes für seine Reformationsarbeit nicht gehabt, wäre der Humanismus nicht zuvor

---

[1]) Der Pfaff von Kalenberg heizte seine Stube mit den Holzbildern der zwölf Apostel. Als er an Jakobus kommt, spricht er: Bück dich, Jöckel, du mußt in Ofen! — Obige Aeußerung Luthers ist zuerst veröffentlicht von Kawerau in den Beiträgen zur bayrischen Kirchengeschichte, Band 5, S. 130.

[2]) Diese und andere Beispiele finden sich mit Quellenangabe sehr hübsch zusammengestellt in dem Nachwort von Kawerau zu Kier, Bedarf es einer besonderen Inspirationslehre? Kiel, Homann 1891. Vgl. Loofs, Dogmengeschichte, 3. Auflage, S. 372.

[3]) Vgl. W. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe. Göttingen 1894. S. 572 ff.

gewesen. Ohne daß Erasmus' griechisches Neues Testament zuvor kam, hätten wir keine deutsche Lutherbibel. Der Humanismus hat zuerst innerhalb der christlichen Kulturwelt den geschichtlichen Sinn geöffnet, indem er mit dem Schlüssel der griechischen Sprache den Blick in eine versunkene andere Welt aufthat und so den Fähigen die Gelegenheit bot, Heutiges mit Vergangenem zu vergleichen. Er hat gerade nach der geschichtlichen Seite hin als eine Macht der Aufklärung den Bann des Phantastischen durchbrochen, der die mittelalterlichen Menschen hinderte, den Dingen und ihren Kausalbeziehungen auf den Leib zu rücken.

Die unmittelbare Wirkung dieser humanistischen Erziehung ist bei Zwingli deutlicher als bei Luther. Es muß hier genügen, aus Zwinglis Frühzeit auf Zweierlei hinzuweisen. Einmal auf sein Interesse an dem Unterschied von Lehre und Brauch in vergangenen Tagen der Kirche von den zu seiner Zeit herrschenden. Genaue Nachforschungen stellte er darnach an, als er noch Pfarrer in Glarus war. „Er bemerkte, daß in den alten Meßbüchern das Zeichen der häufigen Bekreuzung erst von späterer Hand nachgetragen war, daß sich Spuren fanden, welche den Genuß des heiligen Abendmahls unter beiderlei Gestalt als früher allgemein erscheinen ließen“ u. dgl. m.[1]). Wichtiger fast ist noch ein Zweites. Historischen Studien verdankte Zwingli seinen eigentümlichen Wahrheits- und Offenbarungsbegriff. Auch in der Heidenwelt fand er Theologen und Heilige. „Die Wahrheit stammt allenthalben, durch wen sie auch vorgetragen wurde, vom heiligen Geist; aus seiner Quelle hat Plato getrunken und Seneca geschöpft[2]).“

VII.

Das Vorgeführte wird genügen, die Thatsache zu beleuchten, daß an der Wiege der Reformation die historische Muse gestanden und der neuen Religion ihre bedeutsame Gabe mit auf den Weg gegeben hat. Nicht geboren ist die Reformation aus dem geschichtlichen Sinn, dieser ist nur Mitgift, aber eine unver-

---

[1]) Stähelin, Huldreich Zwingli. Bd. 1, S. 73.
[2]) Ebenda S. 49 f.

lierbare und verantwortungsvolle Mitgift. Wie ist es weiter damit gegangen?

Es kam die Orthodoxie. Was in Luther gegenwärtiges, neues, impulsives religiöses Leben und schaffende Kraft gewesen war, Luther der Prophet, wurde selbst zu einem Stück Vergangenheit. Man meinte es lebendig erhalten zu können, indem man es in Formeln und Formen einfing, und goß vielfach alten Wein in die neuen Schläuche. Man eiferte protestantisch, dachte aber und lehrte in der Methode wieder katholisch. Insbesondere der geschichtliche Sinn bekam wieder dieselbe Magdstellung wie im katholischen System; die Kenntnisse, die man sich von der Vergangenheit erwerben konnte, hatten der Apologetik und Polemik zu dienen. Um so bedeutsamer aber ist, daß von demselben Kreise, der zuerst den Fanatismus der lutherischen Orthodoxie atmete, die Magdeburger Zenturien unternommen und geschaffen wurden[1]). Es war doch eben für Flacius und Genossen das Bedürfnis so stark, ihr Luthertum gegenüber dem Papsttum als das geschichtlich zu Recht Bestehende nachzuweisen, daß sie die Energie zu einem solchen gewaltigen Geschichtswerke daraus schöpften. Mag Baronius noch so oft im Einzelnen ihrem antipäpstlichen Uebereifer Irrtümer nachgewiesen haben, mag der Schein größerer Objektivität auf seiner Seite stehen, diese Leistung ist eben erst durch die originale Schöpfung der Zenturiatoren hervorgerufen; die innere Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der Geschichte wurde allein auf protestantischer Seite empfunden. Und so ist es nun im Protestantismus geblieben. Keine mächtigere Richtung, die nicht ihre Geschichte alsbald geschrieben und durch ihre Geschichtsauffassung sich durchzusetzen versucht hätte. So steht am Eingang der pietistischen Entwickelung Gottfried Arnold mit seiner Ketzerhistorie. Man kann es als ein dem Protestantismus eigentümliches Merkmal bezeichnen, daß er seine Wahrheiten immer neu auf die Geschichte zu gründen sucht, und daß umgekehrt neue geschichtliche Erkenntnisse auf den jeweiligen religiösen Wahr-

[1]) Vgl. das schöne Buch von F. Ch. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. Tübingen 1852.

heitsbesitz immer mehr oder weniger erschütternd wirken. Dieser Wahrheitsbesitz muß sich gegenüber der historischen Forschung entweder behaupten oder von ihr Veränderungen erleiden — ein gleichgiltiges Verhältnis zwischen beiden giebt es nicht.

Daß die wechselnde Geschichtserkenntnis so stark auf die protestantische Religion einwirkt, ist dem Historiker vielleicht selbstverständlich, vielleicht gleichgiltig. Der protestantische Dogmatiker hat beobachtend dabei zu verweilen und die Thatsache für seine Aufgabe zu verwerten, wenn er den vollkommensten und umfassenden Ausdruck für den Geist seiner Konfession sucht.

VIII.

Indessen kam mit dem Zeitalter der Aufklärung die viel berufene historische Kritik herauf. Von ihrem siegreichen Einzug in die theologische Wissenschaft brauche ich nicht zu berichten; daß sie heute innerhalb der theologischen Arbeit ihren festen Stand hat, spürt der jüngste Student, es spürts die Gemeinde draußen, und anklagend und verteidigend ist das Thema ihrer Berechtigung oder Schädlichkeit in der Kirche unübersehbar oft behandelt worden. Um nur zwei gleich unbefangene Zeugen zu nennen, so sagt Professor Gottschick in seiner Tübinger Antrittsrede über die Heimatsberechtigung, Tauglichkeit und Unentbehrlichkeit der historischen Bibelkritik goldene Worte, während Pfarrer Foerster in seiner Schrift über die Möglichkeit des Christentums in der modernen Welt daran verzweifeln will, ob die Kraft und Fülle des Glaubens früherer Christengeschlechter dem heutigen und künftigen Geschlecht unter der versengenden Wirkung der unbeschränkten historisch-kritischen Arbeit erhalten bleiben könne[1]).

Es stünde nun in der That schlimm um den Protestantismus, wenn das ihm mit auf den Weg gegebene historische Interesse imstande wäre, ihm sein Herz, den religiösen Glauben, zu töten. Denn an ein Aufgeben jenes historischen Interesses darum, weil

[1]) Gottschick, Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung für die evangelische Kirche. Freiburg, Mohr, 1893, S. 19 ff. Foerster, Die Möglichkeit des Christentums in der modernen Welt. Ebenda 1898, S. 44 ff.

es sich selbstverständlich in Fragen der religiös-kirchlichen Vergangenheit ebenso wie in allen andern heute der immer mehr vervollkommneten kritischen Methode bedient, ist nicht zu denken. Die Wissenschaft, auch die theologische, wird hierin nicht zurückgehen: sollte also die Kirche, der Glaube, den Schaden tragen müssen? Uns scheint die Bedeutung des historischen Sinnes auch für die Zukunft des Protestantismus eine ganz andere.

Prüfen wir die Haupteinwände kirchlich-frommer Besorgnis gegen das historisch-kritische Element in der Theologie. Es sind drei. Man sagt:

1. Die Kritik sei nicht für Jedermann und schaffe so eine für den Protestantismus unleidliche Zweiteilung der Gemeinde in historisch-kritisch gebildete und naiver historischer Unwissenheit überlassene Christen;

2. die Kritik sei ihrer ganzen Art nach zerstörend und verneinend: „negative Kritik" ist ja ein Schlagwort geworden;

3. die Kritik sei subjektiv, selbst dem Irrtum ausgesetzt: mit gleicher Ueberzeugung und Gelehrsamkeit würden entgegengesetzte Meinungen vertreten — und was sich eine Zeit lang als „Ergebnis" der Wissenschaft durchgesetzt habe, sei doch alsbald der Ablösung durch neue Fündlein verfallen oder ausgesetzt. Da nun in der Religion Alles auf Gewißheit ankomme, sei der Relativismus kritischer Geschichtsbehandlung mit dem religiösen Interesse unverträglich.

Prüfen wir zunächst diese beiden letzten Vorwürfe des subjektiv-relativistischen und des negativen Charakters der historischen Kritik, um dann bei dem Vorwurf des Esoterismus, der uns vom dogmatischen Standpunkte aus am meisten bewegt, ein wenig länger zu verweilen.

Was den „Subjektivismus" und „Relativismus" betrifft, so ist das ein thörichter Vorwurf, wenn er die Fehlbarkeit anklagt, die aller menschlichen Wissenschaft anhaftet. Wollte die Religion nur eine solche historische Arbeit zulassen, die ihr Thatsachen von gleicher „Gewißheit" präsentiert, wie der Gläubige im Glauben sie seinen „Heilsthatsachen" zutraut (vgl. Ps. 73, 23 ff.: Dennoch bleibe ich stets an Dir u. s. w.) — so müßte sie freilich auf den

Dienst der Geschichtswissenschaft prinzipiell verzichten. Aber mit jener Schwäche der Mitbedingtheit aller Geschichtsforschung durch die Schranken des forschenden Subjekts und der Unzureichendheit der Quellen hat man eben zu rechnen. Man hat sie bei der Schätzung der „Ergebnisse" einfach mit einzuschätzen.

Doch ist nicht zu leugnen, daß das Mißtrauen gegen die historische Kritik hier einen wunden Punkt trifft. Es ist ein Notstand, der auch außerhalb unsres besonderen Interesses den Freunden einer leistungsfähigen Historik zu schaffen macht, daß heutzutage die Krankheit eines schier unermeßlichen Relativismus und Skeptizismus viele historisch Arbeitende und Interessierte gepackt hat. Aber dieser vorübergehenden Zeiterscheinung kann gerade der religiöse Mensch, kann der Theologe mit besonderer Ruhe ins Auge schauen. Denn wer in dem psychischen Zustande jenes krankhaften Relativismus und Skeptizismus freilich Nichts weiter hat, als seine kritische Methode selbst, an der er verzweifelt: dem ist nicht zu helfen. Wir aber, von unserem religiösen Standorte aus, können die Gesamtlage gar nie so verzweifelt sehen. Denn wir wissen: irgend Etwas muß doch schließlich geschehen sein! Wir haben doch Etwas erlebt! Wir haben auch als evangelische Gemeinde einen festen Boden der Erinnerung[1]) unter uns: aus was für Bestandteilen der besteht, mag die Geschichtsforschung vorurteilslos untersuchen, wir werden auch gegen ihre Ergebnisse niemals gleichgiltig bleiben können, aber den Boden selbst werden wir uns nie wegeskamotieren lassen! Und wenn es unsern Historikern geht wie jenem Manne, der die Zwiebel solange auf Kern und Wesen untersuchte, bis ihm Nichts mehr unter den Händen blieb, und der darum seiner Zwiebel überhaupt Wesen und Wirklichkeit absprach — dann werden wir solche Thorheit von unserm gesunden Lebensgefühl aus Thorheit nennen und jenen Geschichtsauflöser so wenig einen Historiker nennen, wie wir den Zwiebelmann als Naturforscher anerkennen. Irgend Etwas ist geschehen, irgend eine Wirklichkeit steht hinter unsrer Vergangenheit, das bleibt fest.

[1]) Auf den Begriff „Erinnerung" lege ich im dogmatischen Interesse großen Wert. Vgl. auch hiezu meine Schrift: Die Wahrheit der christlichen Religion

Wenn aber gewisse letzte Fragen für die Geschichtsforschung unerledigt bleiben, ist das denn bei der Naturforschung anders? Und freuen sich nicht trotzdem Gelehrte und Ungelehrte der Fülle von zugänglichen Kenntnissen und Erkenntnissen, die sie der Naturwissenschaft verdanken, und machen Gebrauch davon bis zu den stolzesten Wunderwerken der modernen Technik hin? So hat auch die Geschichtswissenschaft auf dem Gebiete der Religion eine Fülle beachtens- und beherzigenswerter Ergebnisse zu Tage gebracht, von denen wir als Protestanten kraft unsers geschichtlichen Sinnes mehr oder minder fröhlichen Gebrauch machen, Gebrauch machen müssen: denn wir können nicht anders. Die Menge der Rätsel, die im Hintergrunde schlummern, die subjektiven Lösungen, die in den kontroversen Fragen sich um die Wette uns anbieten, nehmen wir für das, was sie sind: Begleiterscheinungen einer dennoch siegreichen Wahrheitserkenntnis, die Jahr um Jahr ihren Ring ansetzt zum Wachstum des Baumes, unter dem die Vögel des Himmels wohnen[1]).

Damit ist schon, wie dem Vorwurf des Subjektivismus, dem andern der Negation widersprochen.

Alle wahre, ernste Kritik ist positiv. Es giebt natürlich auch frivole und krankhafte Kritik, aber von der reden wir nicht, so wenig wir hier von frivoler oder krankhafter Kirchlichkeit reden. Für den ernsten Wissenschaftsbetrieb ist jede neue Erkenntnis, auch die „negative", mit bisherigen Annahmen aufräumende, eine „positive" Entdeckung, jede Gewißheit, jede erhöhte Wahrscheinlichkeit ein willkommenes Ergebnis, mag es die Thatsächlichkeit eines bisher als geschehen Ueberlieferten bejahen oder aufheben. — Aber freilich, durch diese philosophische Erwägung ist das kirchliche Mißtrauen gegen die Kritik nicht zu beruhigen. Man befürchtet

[1]) Es ist doch einfach falsches Zeugnis, wider das achte Gebot abgelegt, wenn Adolf Zahn in dem Wochenblatt „Licht und Leben" 1899 Nr. 24 schreibt: „Was hat die Kritik von Baur, was die von Wellhausen fertig gebracht? Beide sind am Schlusse des Jahrhunderts schmachvoll zu Grunde gegangen. Baur und Wellhausen waren Lügner. Und ebenso die ganze erbärmliche Gesellschaft, die ihnen gefolgt ist. Die Bibel ist geblieben." — Natürlich ist die Bibel geblieben. Alles Andere ist zuchtlos subjektives Geschreibsel. Man kann die Kreise nur bedauern, die sich dergleichen bieten lassen.

ja nicht, daß Nichts bei der Kritik herauskomme, sondern daß das, was herauskommt, von dem als kirchliche, biblische, heilige Geschichte von den Vätern her Vertrauten, der Predigt, dem Unterricht, auch dem Dogma und den Bekenntnissen zu Grunde Liegenden abweichen möchte. Das ist nun in der That vielfach der Fall. Nur hat man darum nicht die Arbeit einer ernsten Geschichtsforschung zu schelten, sondern die Kraft des Glaubens zu bewähren, der mit ihr fertig wird und sie in ihren Dienst nimmt. Christianus homo omnium dominus est liberrimus, sagt Luther: ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge. Der Protestantismus hat vornehmlich hier zu zeigen, daß er — nach dem Wahlspruch Winers — mit der Wissenschaft verwandt ist, näher, daß — nach unsrer These — der geschichtliche Sinn zu seiner konfessionellen Eigenart gehört.

Und hat er das nicht gezeigt? Fassen wir die historisch-kritische Arbeit ins Auge, wie sie am fruchtbarsten ohne Zweifel auf alttestamentlichem Gebiete geleistet worden ist: hat der Protestantismus als Religion sie nicht vertragen? Hat er nicht neue Kraft aus ihr gesogen? Nehmen wir einmal an, die alttestamentliche Kritik hätte die geschichtliche Person Abraham zerstört, hat sie nicht dafür die Propheten uns neu geschenkt? Hat sie nicht Licht und Leben in der Geschichte Israels uns in einem Maße erschlossen, daß wir aus dieser Vorgeschichte des Christentums heute frischer schöpfen denn je? Der Protestantismus als Religion verträgt dergleichen nicht nur, er fordert solchen Dienst von der Geschichtswissenschaft. Aber der Protestantismus als Kirche? Nun was er als Religion verträgt, wird auch die Kirche vertragen lernen müssen: eigentümliche Schwierigkeiten, die sich aus der Herrschaft einer langen Ueberlieferung erklären, wird sie in kraft ihres Glaubens und eben in kraft ihres historischen Sinnes überwinden — leichter, schwerer, rascher, langsamer, je nach dem.

Aber wie, wenn es um den geschichtlichen Christus sich handelt? Wenn die Kritik auch hier nur unter Zerstörung alles Ueberlieferten ihre Position findet? Wir müssen dem ins Auge schauen, wenn wir dem Notschrei Foersters gerecht werden wollen.

Nun gesetzt, die historische Forschung striche Jesus Christus aus der Reihe der geschichtlichen Thatsachen, löste etwa obendrein

auch sonst noch die Ueberlieferung des Neuen Testaments in eitel Mythus und Sage auf. Dann ist es allerdings für uns als evangelische Theologen ein schlechter Trost, wenn man uns sagt: ihr habt doch im Mythus noch die schöpferische Idee, der er sein Dasein verdankt, in der Sage die Spuren späterer Geschichte, in der sie wirksam geworden ist. Eine solche Vertröstung auf Ideen und Prinzipien an Stelle lebendiger warmer Menschengeschichte mit der Person Jesu im Mittel — das wäre in der That das Ende der evangelischen Theologie, weil der evangelischen Religion. Das möchte vielleicht der Ausgangspunkt einer neuen Art Frömmigkeit werden, die auf jene Erschließung des göttlichen Geheimnisses verzichtete, welche wir als Christen in der geschichtlichen Person Jesu erlebt haben: aber Christentum darf man es kaum mehr nennen. Denn bis dorthin führt uns die Erinnerung unsrer Gemeinde als an ihren Anfang, dort haben alle unsre Heroen den Quell ihrer Kraft gefunden, dort, in dem geschichtlichen Christus, hat die ganze christliche Erfahrung auch von heute, hat insonderheit die darauf immer neu sich aufbauende christliche Gedankenwelt ihren festen Einheits- und Haltepunkt: um mit der Bibel zu reden, ihren Grund- und Eckstein.

Aber hat denn den die historische Kritik uns irgendwie wankend gemacht? Gewiß, mancher Ansturm hat das fromme Gemüt geängstet; aber thatsächlich tritt die historische Gestalt Jesu nur immer wieder in neuer sieghafter Erscheinung uns vor die Seele. Die urchristliche Ueberlieferung hält das schwere Examen aus, dem jahrzehntelanger Scharfsinn sie unterwirft, nicht so, daß unsere Vorstellungen bleiben dürften, wie sie waren, aber auch nicht so, daß wir den geschichtlichen Boden unter den Füßen verlören. Es bleibt genug von Jesus Christus, daß wir an ihn glauben, ihm uns vertrauen können, genug von den Evangelien, daß wir in ihnen noch immer ihn finden können als das, was wir brauchen, als das Wort Gottes im Fleisch.

Gewiß, große Schwierigkeiten liegen hier im Einzelnen. Aber die sind dazu da, daß sie überwunden werden, und zwar von einer lebendigen, mit dem geschichtlichen Sinn gepaarten religiösen Sehnsucht. Unter allen modernen Gefahren, die dem lebendigen

Christusglauben drohen, möchte ich am höchsten schätzen eine sonst wissenschaftlich sehr fruchtbare, aber hier freilich verwirrende Fähigkeit des heutigen Gebildeten: die Kunst, sich fremden Empfindungen anzuempfinden, sie nachzuempfinden, ohne sie persönlich selber mit zu teilen. Aber diese Virtuosität, selbst in der Religionsgeschichte, selbst in der Christusforschung bis zum äußersten mitzugehen — und doch die eigene Seele leer und öde zu behalten, wird zwar den gotterfüllten Geist erschrecken wie ein Zerrbild dessen, was sein sollte, aber ihn um seinen besseren Besitz nimmermehr betrügen können. Die Aufgabe des Dogmatikers ist es, dieser Erscheinung gegenüber zu zeigen, welches die sittlichen und religiösen Bedingungen sind, unter denen ein Menschenherz von heute über die bloß ästhetische Vereinigung mit Christus hinauskommt zu einer lebendigen Wirklichkeit des Glaubens an ihn. Vergangenes erleben wir nicht in der vorübergehenden Nachempfindung, sondern indem wir für die von dem Vergangenen ausgehende Wirkung unsern Willen einsetzen. Nur auf diesem Wege können wir erfahren, ob jenes Vergangene in Wirklichkeit noch ein Gegenwärtiges und Lebendiges sei, worauf schließlich — nach dem früher Gesagten — für den Glauben doch Alles ankommt.

Mit dieser Virtuosität modernen Nachempfindens also werden wir schon fertig werden, wenn wir nur den Ernst echter Frömmigkeit lebendig erweisen. Und so ist die Lage der wirklichen Religion gegenüber der kritischen Forschung in keiner Hinsicht eine verzweifelte. Schließlich lehrt uns doch auch ein Blick auf den Gang der Forschung selbst, seit die Kritik in den Bereich der theologischen Wissenschaft siegreich eingezogen ist, daß mit den zerstörenden Mächten erhaltende und neu aufbauende Gott Lob immer Hand in Hand gehen. Geschichtlichen Sinn bewährte am Eingang dieses kritischen Zeitalters doch nicht nur Semler, sondern in seiner Weise auch Bengel, und neben der Tübinger Schule wird man unter unserem Gesichtspunkte immer auch die Erlanger zu würdigen haben. In Ritschls Werken waltet bei aller Freiheit kritischer Betrachtung im Grunde ein historisch-konservativer Geist, und auf diesem beruht nicht zum wenigsten die Anziehungskraft, die er als kirchlicher Lehrer ausgeübt hat. Aber auch die rein

kritische Richtung in der Theologie selber ist der einseitigen Litterarkritik und der ausschließlichen Kraftübung an den alt- und neutestamentlichen Schriften müde geworden. Sie fühlt sich frei und stark genug, an die Thatsachenfragen heranzugehen, die in und hinter den schriftlichen Urkunden liegen; ja so hoch ist ihr der Mut geschwellt, daß sie die nicht anders erfassen zu können meint als in ihrem ganzen unermeßlichen religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Man mag da im Einzelnen manchen falschen Anlauf machen, auch in der Fixierung der Aufgabe die Grenzen des wissenschaftlich Möglichen jeweilen übersehen — für unser dogmatisch-praktisches Interesse, für Glauben und Leben der Gemeinde kann diese Wendung nur Gutes bedeuten[1]).

Insbesondere hoffe ich, daß in einer Beziehung der gegenwärtige oder bisherige Zustand nicht dauern wird. Man kann seit dem Aufkommen der kritischen Methode beobachten, wie der eine Teil unsrer geschichtsforschenden Theologen mit dem Zauberstabe der neuen Kunst überall und immer neue Probleme entdeckt und weckt, an deren Bewältigung dann Scharfsinn und Interesse mehr oder minder ausschließlich verwandt werden. Der andere Teil unsrer Gelehrten verschließt sich solange als möglich dieser Fülle von Fragen und Fündlein; mißtrauisch verfolgt er die Arbeit der in ungemessene Fernen ausschwärmenden Genossen und braucht seine Kunst und seinen Scharfsinn, die Kritischen zu kritisieren und sie im Kleinen oder Großen zu Gunsten des Ueberlieferten eines Irrtums zu überführen. Die Folge dieses Zustandes ist, daß wir beinahe alle Fortschritte wissenschaftlicher Erkenntnis jener ersten Richtung zu verdanken haben, daß aber das konstant religiöse und konservativ-kirchliche Interesse seine Zuflucht gern bei dieser zweiten Richtung sucht. Es muß die Zeit kommen und ist

[1]) Vgl. Gunkel in der Christlichen Welt 1900, Nr. 3: „Wollte Gott, ich hätte eine Stimme, die an die Herzen und Gewissen der theologischen Forscher dringt, so wollte ich Tag und Nacht nichts Anderes rufen als dies: Vergeßt nicht eure heilige Pflicht an eurem Volk! Schreibt für die Gebildeten! Redet nicht so viel über Litterarkritik, Textkritik, Archäologie und alle andern gelehrten Dinge, sondern redet über Religion! Denkt an die Hauptsache! Unser Volk dürstet nach euern Worten über die Religion und ihre Geschichte!“

schon da, wo die ebenso konservative wie kritische Kraft des geschichtlichen Sinnes in ihrer Einheit auftritt und unsre Forscher, beiden Seiten gerecht werdend, einheitliche, ganze Arbeit thun. Das größte Hindernis geschichtlicher Unbefangenheit, die Krücke der Verbalinspiration, ist zerbrochen; auch eine in erster Linie kirchliche Theologie vermag nicht mehr sich ihrer zu bedienen. Es giebt für sie keinen andern Ersatz als den geschichtlichen Sinn. Man wird lernen, ihn auf der ganzen Linie immer freier und fruchtbarer zu gebrauchen. Und auch der kirchlich „unbefangenste" Forscher andrerseits wird merken, daß dieser geschichtliche Sinn ihm doch zu etwas Anderem gegeben ist als zu einem Spielzeug seines Witzes, wenn es ihm aufgeht, daß an der richtigen Handhabung dieses Instruments die Zukunft unsrer evangelischen Religion hängt.

IX.

Aber diese Zuversicht auf eine glückliche Fortentwicklung der historisch-kritischen Arbeit auf dem Gebiete unsrer christlichen und allgemein menschlichen Vergangenheit hebt uns nicht über den Anstoß hinüber, dessen wir schon vorhin als eines uns besonders beunruhigenden gedacht haben. Mag das Schelten auf die „subjektive" oder „negative" Kritik seiner Thorheit inne werden und verstummen, es bleibt die Sorge vor einem neuen Esoterismus.

Bekämen wir in der Gemeinde den Unterschied von Christen, die historisch-kritisch, „religionsgeschichtlich" zur Vergangenheit, auch zu den klassischen Zeiten und Personen der Kirche stehen, und von Christen, die von dieser geschichtlichen Bildung ausgeschlossen sich mit einer Art „Bauernreligion" zu begnügen haben, so wäre das im Protestantismus unerträglich. Nicht unerträglich ist gewiß in Zukunft wie bisher der Unterschied von Gelehrten und Ungelehrten; das ist ein Unterschied der Begabung und des Berufs, der mit dem „allgemeinen Priestertum" in keinerlei Widerspruch tritt. Aber eine harte Sache wäre es für den evangelischen Theologen, feststellen zu müssen, daß von dem Dienst des geschichtlichen Sinnes gerade jetzt, wo er eine ungeahnte in den Kern der Religion eindringende Wichtigkeit erhält, zu Gunsten

einer Gelehrtenzunft und eines Anhangs von Gebildeten der schlichte „Laie" ausgeschlossen sei.

Auf dem Evangelisch-sozialen Kongreß von 1899 hat sich eine interessante Diskussion abgespielt zwischen den Professoren Paulsen und Baumgarten. Paulsen, der Philosoph, würdigte warm den Bildungstrieb der Massen und eröffnete die „Aussicht auf eine Bildung unsers Volkes, die allen Gliedern des Volkes gemeinsam ist, die aus dem Eigenleben des deutschen Volkes gestaltet ist, die die Gesamtheit seiner Glieder zur vollen Teilnahme an dem gesamten geistigen Leben des Volkes zu erheben trachtet[1]). „Baumgarten, der Theolog, wies einschränkend darauf hin, daß eines jedenfalls unter den Kulturgütern, deren wir uns freuen, von einer allgemeinen Anteilnahme ausgeschlossen sei: die geschichtliche Bildung. Das Vermögen, „auf breiter Basis geschichtlicher Einzelkenntnis und relativer Beurteilung der verschiedenen Zusammenhänge sich ein Urteil zu gewinnen über den großen Komplex der so unendlich großen komplizierten Wirklichkeit und dadurch auch Verständnis zu gewinnen für sogenannte rückständige zurückgebliebene Entwickelungen" — wird immer ein Privilegium bleiben[2]).

Dieser Widerspruch Baumgartens kann nicht bedeuten, daß die eigentlich wissenschaftliche Art, sich mit Geschichte abzugeben, einer Minderheit vorbehalten bleiben müßte: denn das ist selbstverständlich. Er konnte nur sagen wollen, daß die eigentümliche Anschauung vom Geschichtsverlauf und vom wirklich Geschehenen, die von der Wissenschaft her in einen gewissen Umkreis Gebildeter eindringt und ihnen zu geschichtlichem Urteil hilft, ein Stück Bildung sei, von der die Masse des Volks immer verbannt bleiben wird. Und hier hätte ich es nun im Namen des Protestantismus lieber gesehen, wenn die skeptische These von dem Philosophen, die optimistische von dem Theologen vertreten worden wäre. Denn es ist meiner Ueberzeugung nach eine Lebensfrage des Protestantismus,

---

[1]) Die Verhandlungen des zehnten Evangelisch-sozialen Kongresses. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1899, S. 109. Paulsens Vortrag handelt über „Wandlungen des Bildungsideals in ihrem Zusammenhange mit der sozialen Entwickelung." S. 95—111.

[2]) Ebenda S. 115 f.

daß die aufkommende geschichtliche Bildung, soweit die Geschichte des Christentums in Frage kommt, auch den Massen zugänglich gemacht und so von der im Protestantismus wesentlichen Bedeutung des geschichtlichen Sinnes die letzte Konsequenz gezogen werde.

Nur ganz kurz, um jeden unnötigen Schrecken zu vermeiden, sei eingeschaltet — obwohl das gar nicht nötig sein sollte —, daß diese geschichtliche Bildung, die wir meinen, selbstverständlich zum Heil nicht nötig ist. Dazu genügt der Glaube, die persönlich lebendige Zuversicht auf den lebendigen Gott, er mag noch so naiv und ungeschichtlich sein, wie er will. Solchen Glauben, ob nur wie ein Senfkorn groß, können Gott Lob auch Kinder und Schwachsinnige haben. Solchen Glauben giebt es Gott Lob auch in der römischen und griechischen Kirche, ja in den verrottetsten Sekten, wo nur noch Christi Name genannt und ein Vaterunser gebetet wird. Aber es handelt sich ja gerade um eine Eigenart des Protestantismus. Es handelt sich um die Weise, wie er das Christentum der Gemeinde versteht, wie er den Einzelnen nimmt und fördert. Und da kann man nur sagen, daß es für einen protestantischen Theologen, der Einsicht hat in die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes innerhalb seiner Kirche, der die Entwickelung der geistigen Arbeit in ihr verfolgt und sich auch über Zukunftsaufgaben seine Gedanken macht, — einfach Sache des Glaubens ist zu hoffen, es werde geschichtliche Bildung in einem hohen Maße zum Gemeingut der intelligenten, eifrigen und ernsten „Laien“ in allen Ständen werden. Der Philosoph, der Profangelehrte mag achselzuckend an diesem Problem vorübergehen; für den Theologen handelt es sich hier um den Glauben an ein immer wachsendes Heilsverständnis der Gemeinde und an den Beruf, den der Protestantismus hierfür hat.

Ich muß das noch ein wenig näher begründen.

Indem die Reformation dem „Laien“ die Bibel auslieferte, eine Sammlung historischer Urkunden von höchst komplizierter Beschaffenheit, stellte sie den Reformationskirchen die Aufgabe, die „Laien“ zum richtigen Bibellesen auch zu erziehen. Diese Aufgabe wurde zunächst nicht so lebhaft empfunden, weil die Kunst

des Lesens noch seltener war [1]). Immerhin nahm man sich der Sache an: man lehrte lesen, damit die „Laien" ihre Bibel gebrauchen könnten. Man empfand, daß auch zum naiven Bibelgebrauch ein gewisser Bildungsgrad nötig sei, und suchte den in den Schulen wohl oder übel zu vermitteln [2]). Dabei blieb die Gemeinde, mit der deutschen Bibel in der Hand, in der Auslegung vollständig abhängig von den Theologen. So im ganzen Zeitalter der Orthodoxie. Der Pietismus befreite den „Laien" von der Vormundschaft des Theologen. Mit dem allgemeinen Priestertum wurde in Konventikeln und Bibelkränzchen neuer Ernst gemacht. Freilich verlor man mit dem Respekt vor den Theologen nicht nur die Zucht des Dogmatikers, sondern auch den Beistand des gelehrten Sachverständigen. Eine ziellose Willkür der Schrifteinlegung brach sich Bahn und herrscht heute noch unkontrollierbar und unstillbar in Sekten und Gemeinschaften. Es ist nur ein Beispiel dafür, wenn ich neulich in dem Brief eines Dienstmädchens, das sich zu den Siebenten-Tags-Baptisten bekennt, ausführlich die Lehre niedergelegt fand: das Malzeichen des Tieres in der Apokalypse sei — die Kindertaufe! [3]) Nun dank der obligatorischen Volksschule versteht heute Jedermann das Lesen, dank der Druck- und Preßfreiheit überschwemmen Bibelerklärungen und religiöse Schriften jeder Art unser Volk. Das Band, das durch Unterricht, Predigt und Seelsorge die Einzelnen an den

[1]) Wie viel Analphabeten gab es um 1520? Wie viel um 1680? Giebt es irgendwo eine Schätzung darüber? Ueber die Verbreitung des Bibellesens bis zu Speners Tagen findet man auch in der dritten Auflage der Realencyklopädie keine Auskunft.

[2]) Und umgekehrt: Die Bibel wurde das Buch, aus dem die Kinder lesen lernten. Man denke an das Bibellesen im Stundenplane der Volksschule noch bis auf jüngst verflossene Tage. „Die Ordnung für die Privatschulen Berlins 1738 erklärt die Lesung der Bibel für das Vornehmste". Realencyklopädie, dritte Auflage, 2, 712.

[3]) Schließlich haben unsere Laien solche Schriftauslegung als eine Art Erbsünde von den Theologen früherer Zeiten überkommen. Vgl. Kähler: „Da diese [gewaltsame] Art, die Bibel zu lesen, auch die Predigt beherrschte und einigermaßen auch die erbauliche Schriftstellerei beeinflußte, so warf sie ihren Widerschein weiter auf den Umgang der Gemeindeglieder mit ihrer Bibel und wirft ihn zum Teil bis heute." Ebenda 2, 688.

gewiesenen Sachverständigen, den Theologen, weist, wird immer lockerer: mit der Ungebundenheit wächst die Unwissenheit, mag sie sich auch hier und da mit willkürlich und zufällig eroberten Fetzen wissenschaftlicher Erkenntnis schmücken. Was ist zu thun?

Rückwärts zu den Zeiten der unmündigen Abhängigkeit der Gemeinde vom Theologenstande führt kein Weg. Aber den Dienst des geschichtlich Sachverständigen wird sie auf die Dauer nicht verachten und wird sich zu der geschichtlichen Bildung helfen lassen, die nun einmal zum Wesen der protestantischen Religion gehört.

Weit entfernt, daß der geschichtliche Sinn zur Auflösung des evangelischen Bekenntnisses führt, bietet er im Gegenteil das unentbehrliche Gegengewicht gegen den in der protestantischen Welt um sich greifenden religiösen Subjektivismus. Es ist ja recht, daß unsre Frömmigkeit subjektiv, persönlich sein muß. Sie kann es nie genug sein. Aber das subjektiv-persönliche Glaubensleben muß seinen Halt haben an der in ihrer Wirklichkeit verstandenen Geschichte. Zu diesem Verständnis sollen die Theologen, sollen die Kirchen ihre Gläubigen erziehen. Das ist nächst der Predigt des Evangeliums — der Freudenbotschaft von dem lebendigen Gott von heute — im Protestantismus ihre Hauptaufgabe.

Sie mag schwer sein, und Vieles muß dazu helfen. Der Religionsunterricht in der Volksschule und die Anleitung dazu in unsern Lehrerseminarien muß mit allem Bewußtsein das Ziel ins Auge fassen. Da aber auf keinen Fall bis zum vierzehnten Lebensjahr der ausreichende Grund geschichtlicher Bildung gelegt werden kann, ist auf weitere Formen allgemeiner Unterweisung für die reiferen Gemeindeglieder zu denken. Dabei braucht man Nichts zu überstürzen. Wir haben ja wieder ein neues Jahrhundert vor uns. Aber wenn man erst die konservative Bestimmung des Geschichtssinnes begriffen haben wird, die man über seiner kritischen Thätigkeit auf beiden Seiten nur zu sehr übersah, wird der Wille sich einstellen und damit der Weg gefunden werden.

Also im Namen des evangelischen Christentums fordern wir geschichtliche Bildung für Jedermann. Wir haben auch nur die Wahl, ob die künftige Bildung geschichtlich sein soll, oder unge-

schichtlich, eine sogenannte naturwissenschaftliche Bildung im Sinne der Welträtsel des Herrn Haeckel. Bedingung aber für jene erwünschte Ausbreitung des geschichtlichen Sinnes ist freilich, daß ihn die zu Kirchendienst und -Leitung berufenen Männer, die Theologen, selber haben. Theologe ist doch nur der, der die Geschichte kennt. Die Geschichte seiner Religion in ihren Ursprüngen zumal und in ihren klassischen Zeugen. Verständnis der biblischen und der Reformationsgeschichte konstituiert den evangelischen Theologen. Eine einheitliche Anschauung der religiösen Gedankenwelt und vollkommene Klarheit über das Wesen christlicher Lebensauffassung kann er nur so gewinnen. Weiß die Gemeinde, daß der Theologenstand um des willen da ist, so wird sie ihn darum respektieren. Daß es Sachverständige giebt in der Geschichte unserer Religion, konstituiert keinen Esoterismus.

Nur müssen die Sachverständigen von dem Ihren rechtschaffen mitteilen. Ich halte Nichts von dem Wahrheitsfanatismus, der das gestern vermeintlich Entdeckte heute auf die Kanzel bringt. Aber er wird auch selten genug sein. Maclaren erzählt ergreifend und ergötzlich von dem jungen Pastor der Freikirchler in Drumtochty, der seine biederen schottischen Hochländer auf die wissenschaftliche Höhe Deutschlands heben wollte und ihnen dazu einen Predigtcyklus über die Pentateuchfrage hielt[1]). Solch ein Rausch kritischer Begeisterung wird sich in unserm heutigen Theologengeschlecht nicht mehr finden.

Dennoch kann die Kanzel viel thun. Schätze geschichtlich-positiver Erkenntnis Alten und Neuen Testaments harren der Verwertung vor der Gemeinde; sie werden, wenn sie erst die rechte Umprägung in gangbare Münze gefunden haben, zum teil direkt erbauliche Wirkung thun.

Ueberaus wichtig ist der Konfirmandenunterricht, zumal solange nach ihm jede Unterweisung von Mund zu Mund aufhört. In den Kindern ein geschichtliches Verständnis anzubahnen ist geradezu eine seiner Hauptaufgaben. Das heißt nicht mit ihnen Litterarkritik treiben; aber sie lehren, wie die Schrift zu lesen ist: nicht

---

[1]) Maclaren, Beim wilden Rosenbusch. Stuttgart, Steinkopf, 1898 S. 74. — Auch „Christliche Welt“ 1897, Nr. 8.

in allegorischer Auslegung, nicht mit Einlegung des kirchlichen Dogmas — beides ist katholisch, sondern indem man den einfachen, Einen Schriftsinn religiös und historisch begreift. Darum darf auch die Zeit des Konfirmandenunterrichts nicht zu kurz bemessen sein, und darum darf er auch nicht gegeben werden an der Hand von sogenannten Schulbibeln, mag auch sonst Vieles für diese Bibelauszüge sprechen, denn nur an der Vollbibel können die Kinder die rechte Freiheit eines geschichtsverständigen Gebrauchs lernen.

Endlich bleibt dem Theologen die weite Gelegenheit unterrichtender Vorträge u. dergl. Was das Volk alles heute fragt, kann uns darüber belehren, daß es für die Sachkundigen Zeit ist zu antworten [1]). Zwar ein Teil der Gemeinde plagt sich in seiner geschichtlichen Unbeholfenheit noch immer mit der zweifelsschweren Frage: woher hat Kain sein Weib genommen! Aber ein andrer Teil ist schon längst mit seinem geschichtlichen Interesse der materialistischen Aufklärung in die Arme gefallen. Wir haben keine Ursache, die Vertiefung, die unsre Geschichtskenntnis nach der wirtschaftlichen Seite hin erfahren hat, abzulehnen; aber um so lauter sollen wir doch Zeugnis davon ablegen, daß die geschichtliche Entwickelung darin nicht aufgeht, sondern daß es eine Geschichte des Geistes giebt und daß die Erscheinung der Religionen und ihrer Propheten eine der vornehmsten Thatsachen darin ist [2]).

Daß die so arbeitende Theologie der allgemeinen Volksbildung, den vaterländischen und Kulturinteressen die größten Dienste leisten wird, ist ein Nebenumstand, der im Zusammenhang unsrer Erörterung uns weniger angeht [3]). Wir fordern eine solche Pflege und Ausübung des Geschichtssinns im Lebensinteresse unsrer eigentümlichen evangelischen Religion. Gewiß ähnelt die so gestellte Aufgabe inmitten der verwickelten Beziehungen der heutigen kirchlichen Lage dem gordischen Knoten. Aber Kirche sowohl wie Staat

[1]) Vgl. meinen Vortrag: Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1898.

[2]) Vgl. Traub im 9. Jahrgang dieser Zeitschrift, Heft 5, September 1899: Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung.

[3]) Hier kann der Schlüssel gegeben sein zu einer trotz allem erreichbaren allgemeinen auch geschichtlichen Bildung der Massen! Natürlich nur, soweit die Macht evangelischer Erziehung reicht.

sollen sich hüten, ihn mit dem Schwert der Justiz zu zerhauen[1]). Sie würden zu spät merken, daß sie damit Lebenswurzeln abgeschnitten haben, von denen sie zehren. Wir pflanzen gegen alle Tyrannei kirchlicher Tradition und gegen alle Willkür frommer und unfrommer Schwärmerei das Banner einer geschichtlichen Theologie auf, die in ebenso konservativer wie kritischer Arbeit sich an Nichts gebunden weiß als an den wirklichen Gott der Geschichte.

Anhang.

Es mögen hier noch einige Streitsätze folgen, die der Verfasser bald nach vorstehender Antrittsvorlesung über ungefähr denselben Gegenstand im Kreise von Freunden vorgelegt und verteidigt hat.

1. Der evangelische Glaube hat es wie alle lebendige Frömmigkeit mit einem Heutigen oder Ewigen zu thun. Er hat Gegenwartscharakter und ist in seinem Erleben von der Vergangenheit prinzipiell unabhängig.

2. Der evangelische Glaube ruht thatsächlich auf geschichtlichen Voraussetzungen. Dieses Zusammenhangs wird der Gläubige inne, sobald er sich auf Herkunft und Inhalt seines Glaubenslebens besinnt.

3. Dieser Zusammenhang mit einer geschichtlichen Vorvergangenheit ist noch spürbarer als für den einzelnen Christen für die christliche Gemeinde, gleichviel ob man dabei an die bestehenden Kirchengemeinschaften oder an die ideale Kirche denkt.

4. Von Anfang an hat die christliche Gemeinde einen starken Zug gehabt, sich auf Geschichte zu stützen. So behauptete sich die Urgemeinde im Besitze des Alten Testaments, richtete die altkatholische Kirche den neutestamentlichen Kanon auf, recipierte die Reformation die ökumenischen Symbole, erhoben die nachfolgenden Generationen die lutherischen Symbole, empfahlen sich in Theologie und Kirche immer aufs neue Repristinationen aller Art.

---

[1]) Ich brauche kaum zu sagen, daß ich dabei an den Lehrprozeß Weingart gedacht habe.

5. Das rechte Verhältnis zur Vergangenheit zu finden ist wie sonst im Leben, so auch für den evangelischen Glauben nicht immer leicht. Es gehört dazu geschichtlicher Sinn.

6. Unter geschichtlichem Sinn verstehen wir die Fähigkeit, aus dem Ueberlieferten das wirklich Geschehene herauszuerkennen und in der summarischen Folge von Begebenheiten eine Entwickelung zu beobachten.

7. Der geschichtliche Sinn ist in seiner Ausübung ebenso kritisch wie konservativ. Beides gehört der Natur der Sache nach zusammen.

8. Es ist eine Lebensfrage für die Theologie, daß sie geschichtlich sei,

a) für ihre Existenz im Gesamtorganismus der Wissenschaft. Denn nur durch ihre historische Arbeit kann sie sich als Wissenschaft legitimieren.

b) für ihre Existenz in der Kirche. Denn diese geschichtliche Arbeitsleistung ist es, die sie vornehmlich der Gemeinde schuldet.

9. Es ist aber auch eine Lebensfrage für die Gemeinde, daß sie die Gabe des geschichtlichen Sinnes pflege und durch Erziehung zum Gemeingut des Volkes mache. Sie bedarf seiner

a) gegen Subjektivismus und Schwärmerei,

b) gegen Juristerei und Buchstabenknechtschaft.

10. Bei der Erziehung unsers Volkes zur Einsicht in die Geschichte der christlichen Religion hat der Geistliche sich als der Sachverständige zu bewähren. Das Dasein von Sachverständigen bedeutet keinen Esoterismus.

11. Die geschichtliche Erziehung der Gemeinde ist zwar nicht zu überstürzen, weil die Theologie die rechte Klarheit über ihre Aufgabe in dieser Hinsicht noch nicht besitzt. Man darf aber auch die Gefahr nicht unterschätzen, daß der rechte Zeitpunkt versäumt werden könnte. Die künftige Bildung des Volkes wird, wenn nicht christlich-geschichtlich, materialistisch-ungeschichtlich sein.

12. Der geschichtliche Sinn soll nicht erst zum Glauben helfen. Der persönliche Glaube ist im letzten Grunde eine That Gottes im Menschen, die sich jeder Kontrolle und methodischen Bevormundung entzieht. Der geschichtliche Sinn ist für den Glauben

unentbehrlich, damit er sich auf eine wahrhaftige und fruchtbare Weise der Vergangenheit bemächtigen lernt.

13. Der heiligen Schrift gegenüber ist der geschichtliche Sinn der gewiesene Ersatz für die Theorie der Verbalinspiration. Er ist dem Protestantismus von seinen Ursprüngen her als eigentümliche Gabe mit auf den Weg gegeben und hat sich auch unter der zeitweiligen Herrschaft des Inspirationsdogmas erhalten und geregt.

14. Ihm zur vollen und richtigen Geltung zu verhelfen und über das Verhältnis des unmittelbaren gegenwärtigen Glaubenslebens zu der es geschichtlich bedingenden Vergangenheit Klarheit zu schaffen, ist heute vielleicht die vornehmste Aufgabe der evangelischen Dogmatik und Ethik.

Das Sündenbekenntnis.

Von

Lic. Pfarrer C. Stuckert,
Neunkirch, Kt. Schaffhausen (Schweiz).

Sündenbekenntnisse sind wohl so alt und so weit verbreitet als die Menschheit; sie sind nichts spezifisch Christliches. Wo es einen Anfang von moralischem Leben giebt, stellt sich naturgemäß die Erkenntnis ein, daß die menschliche Wirklichkeit dem sittlichen Ideale nicht entspricht, und die gedrückte Seele macht sich Luft im Bekenntnis ihrer Sünde. In den Veden, jener Sammlung von alten Gebeten Indiens, lesen wir: „Ich rufe Dich an, o Varuna, begierig meine Sünden zu kennen. Die Weisen sagen mir alle dasselbe: „Varuna ist in Zorn gegen dich". O Varuna, gewähre uns deine Vergebung für die Fehler unserer Väter und für die welche wir selbst begangen haben!" Und unter jenen alten Gebeten Assyriens, welche man die Klagen des reuigen Herzens nennt, finden wir ein Gebet diesen Inhalts: „Ich begehe Fehler unbewußt, die Sünde unbewußt, ernähre mich von Fehltritten, wandle unrechte Wege. Der Herr — im Groll seines Herzens zermalmt er mich, die mir zürnende Göttin beunruhigt mich schrecklich. Die Göttin, die das Verborgene kennt, beraubt mich aller Kräfte, ich beuge mich in Demut, niemand reicht mir die Hände. Ich bete laut und niemand erhöret mich; ich bin entkräftet, niedergedrückt, niemand erlöst mich. Ich küsse die Füße meiner Göttin und klage in glühenden Worten: Wie lange noch, mein Gott, meine Göttin, ist der Zorn deines Herzens? Das Schicksal des Menschen ist bestimmt, aber niemand bekannt. Kein Mensch kennt seine Be=

stimmung. Herr, du wirst deinen Knecht nicht zurückweisen inmitten der stürmischen Fluten. Eile ihm beizustehen, verwandle du die Sünde in Frömmigkeit! Meine Lästerungen sind sehr groß, zerreiße sie! O Gott, meiner Sünden sind siebenmal sieben, vergieb meine Sünden! Vergieb meine Fehler! Verkünde das Urteil! Möge das Herz wie das einer Mutter, die geboren hat, sich erheitern!"

In der That, Sünde zu bekennen ist ein allgemein menschliches Bedürfnis. Wo bei einem Menschen das Gewissen in seiner urwüchsigen Kraft sich regt, da treibt es ihn, seine Schuld zu bekennen, sei es daß er menschliche Zeugen dieses Bekenntnisses habe, oder nicht. Er spricht mit dem Psalmisten (32, 3.5.): „Da ich es wollte verschweigen, verschmachteten meine Gebeine. Ich bekenne dir meine Sünde, und verhehle meine Missethat nicht." Schon Paskal macht darauf aufmerksam, daß der Mensch zur entschiedenen Demütigung und zur Ablösung seines innersten Willens von der Sünde oft dann erst gelange, wenn er sie vor einem Menschen bekennt. Es giebt vielleicht keine bessere Apologie des Sündenbekenntnisses als was Hettinger[1]) und Möhler[2]) zu Gunsten der katholischen Ohrenbeichte insbesondere geltend machen: „Der Sünder findet keine Ruhe, wird innerlich gequält und wie erstickt, bis er das Gift der Sünde aus sich entfernt hat. Alles was wahrhaft den Menschen innerlich tief ergriffen und bewegt hat, das muß auch im Aeußern sich darstellen. So ist das Sündenbekenntnis die nächste und notwendige Aeußerung eines bußfertigen Sinnes, eine Bethätigung der Reue und in und durch den Akt der tiefsten Demütigung zugleich eine That der Genugthuung. In der Sünde hat der Mensch sich von Gott hinweg und zur Kreatur hingewendet. Stolz ist die erste Sünde und die Wurzel der Sünde. In dem speziellen Sündenbekenntnis sühnt der Mensch seinen Hochmut. Was wir vom Kind verlangen, das gefehlt, das Geständnis seiner Schuld, weil wir darin das beste Zeugnis wahrer Reue erblicken, was wir darum als Milderungsgrund beim Verbrecher ansehen, ... was ein so unmittelbares, unabweisliches

[1]) In seiner „Apologie des Christentums" II, S. 126–129.
[2]) Symbolik, S. 285–288.

Bedürfnis des menschlichen Herzens ist, welches es drängt, das Geheimnis seiner Schuld und seiner Schmerzen niederzulegen in die teilnehmende Seele eines Freundes, der es versteht, — wenn das die Kirche vom Sünder im Namen Gottes verlangt, beweist sie nicht, daß es etwas Göttliches ist um die Beicht, daß sie eingesetzt ist von dem, der das Menschenherz geschaffen, der darum am tiefsten das Bedürfnis des schuldbelasteten, gequälten, gebrochenen Herzens kennt und am wirksamsten es zu heilen vermag, der nur verlangt, was des Menschen eigene bessere Natur unabweisbar fordert?"

I.

Dies tiefe Bedürfnis des Menschenherzens nach Entlastung von seinem Druck hat nun allerdings die katholische Kirche benützt und in die Zwangsjacke der Ohrenbeichte gesteckt. Und jener freie Drang, jenes unabweisliche Bedürfnis sollten nun den Beweis dafür liefern, daß die Kirche berechtigt sei, mit Hochdruck das Bekenntnis aus dem menschlichen Herzen herauszupressen. Das aber läßt sich nimmermehr beweisen. Es ist auch nicht an dem, daß die Ohrenbeichte so wie sie heute obligatorisches Institut der katholischen Kirche ist, von Anfang an bestanden hätte. Jahrhunderte haben gearbeitet und geändert, bis die Beichte endlich die heute geübte Form erreicht hatte. Wie und unter welchen Umständen es dazu gekommen ist, soll hier nicht näher ausgeführt werden [1]). Es genügt darauf hinzuweisen, daß das Lateranense und das Tridentinum den Schlußstein zu diesem Institut gelegt haben. Das Lateranense, welches im Jahre 1215 verordnet, daß von allen und jeden, wenn sie zu den Unterscheidungsjahren gekommen seien, wenigstens einmal im Jahre müsse gebeichtet werden, nämlich in der heiligen am meisten geeigneten Fastenzeit vor Ostern. Das Tridentinum, welches im Gegensatz gegen die Verwerfung der Ohrenbeichte von Seiten der Reformation festhält [2]): „Wenn Jemand leugnet, daß das Sakrament der Beichte eingesetzt oder zum

[1]) Eine kurze Geschichte dieser Entwicklung findet sich in Stuckert: „Die kathol. Lehre von der Reue" S. 4—30. Freiburg i. B. bei Mohr. 1896.

[2]) sess. 14. can. 6.

Heil notwendig sei nach göttlichem Recht oder sagt, die Weise dem Priester allein geheim zu beichten, welche die katholische Kirche von Anfang an immer beobachtet hat und beobachtet, sei der Einsetzung und dem Befehl Christi entgegen und eine menschliche Erfindung: der sei im Bann!“

Das Bekenntnis, welches von der katholischen Kirche verlangt wird, muß demgemäß folgendermaßen beschaffen sein. Für alle nach der Taufe Gefallenen ist eine vollständige Beichte derjenigen Sünden, die sie seit dem letzten Empfang des Sakramentes begangen haben, vor dem Priester nach göttlichem Recht notwendig, und zwar mit allen einzelnen Umständen in Gedanken, Worten und Werken. Denn da Christus die Priester als seine Stellvertreter zurückgelassen hat als Richter, vor welche alle Todsünden gebracht werden sollen, auf daß sie vermöge der Gewalt der Schlüssel zur Vergebung oder Behaltung der Sünden das Urteil sprechen, da sie aber ohne Kenntnis der Sache kein Urteil fällen können, so folgt daraus, daß ihnen alle Todsünden müssen vorgelegt und eröffnet werden. Die Umstände, welche die sittliche Verschuldung bedingen, müssen gebeichtet werden, weil sonst die Sünden selbst nicht vollständig dargelegt sind, noch auch von den Richtern erkannt werden, und sie also weder die Schwere der Vergehen recht beurteilen, noch auch die gebührende Strafe auferlegen könnten[1]). Sobald ein Kind im Stande ist zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden und es eines bösen Willens fähig ist, ist es zu der heimlichen Beichte vor dem dazu berechtigten Priester angehalten. Dieselbe soll klar, einfach und deutlich, bescheiden und mit wenigen Worten abgelegt werden. Wenn Jemand sagt, es sei nicht nötig nach göttlichem Recht alle und jegliche Todsünde zu beichten, deren man sich nach rechtem Nachdenken erinnert, der sei im Bann[2]). Wer mit Vorsatz Einiges von dem verschweigt, was angegeben werden muß, und nur Etliches bekennt, hat von einer solchen Beichte nicht allein keinen Nutzen, sondern macht sich eines neuen Vergehens schuldig; denn das ist gar keine Beichte. Wer aber etwas vergessen hat, obwohl er den Vorsatz hatte, alle

[1]) Trid. sess. 14. cap. 5. u. 15.
[2]) ib. sess. 14. can. 7.

Sünden zu beichten, hat nicht nötig die Beichte zu wiederholen, sondern es genügt, wenn er die Sünden, die er vergessen hat, sobald sie ihm wieder einfallen dem Priester zu einer andern Zeit beichtet[1]). Ohne die Ohrenbeichte können nach katholischer Lehre die Sünden nicht erlassen werden, weil allein die Priester die Gewalt haben zu binden und zu lösen, Sünde zu vergeben und zu behalten an Gottes Statt.

Allerdings kann das, was nicht Todsünde ist, ohne Schuld verschwiegen werden, und Beichte von Sünden, deren man sich nicht mehr erinnert, wird nicht gefordert. Wenn sie dem fleißig Nachdenkenden nicht einfallen, werden sie insgesamt als in derselben Beichte miteingeschlossen angenommen[2]). Aber für die Unterscheidung der Todsünden von den läßlichen, die ohne Schuld können verschwiegen werden, giebt die Kirche keinen sichern Maßstab. So zahlreich auch die Unterscheidungen und Bestimmungen der Kirchenlehrer bis in die neueste Zeit darüber sind, so schwierig bleibt die sichere Entscheidung. Unter den Händen des Probabilismus ist es fast möglich geworden jede läßliche Sünde zu einer Todsünde und jede Todsünde zu einer läßlichen zu machen. So bleibt es ganz dem Beichtenden überlassen zu urteilen, ob eine Sünde Todsünde oder läßlich sei, ob er sie also beichten soll oder nicht. Es ist unter solchen Umständen begreiflich, daß schon das Tridentinum[3]) die Beichte der läßlichen Sünden für sehr nützlich hält und Neuere geradezu wünschen, daß alle Sünden, die dem Beichtenden ins Gedächtnis kommen, von ihm bekannt werden.

So willig wir nun zugeben, daß selbst ein in dieser Form geübtes Sündenbekennen oftmals nicht ohne Nutzen ist, daß etwas Wahres daran ist, wenn der Katechismus[4]) meint, die Scheu vor der Beicht lege der Begierde und Frechheit zu sündigen Zügel an und halte die Ruchlosigkeit oft in Schranken, daß der Vorteil nicht zu verkennen ist, der darin liegt, daß durch die Beichte jeder Katholik wenigstens einmal im Jahr genötigt wird vor sich selbst stille

[1]) Catechismus Romanus II, 5, 42.

[2]) Trid. sess. 14 cap. 5.

[3]) sess. 14. cap. 15.

[4]) II, 5, 32.

zu stehen und einen prüfenden Blick in sein Inneres zu thun, daß überhaupt in den Händen reiner und zartfühlender Priester auch die Ohrenbeichte wichtige Dienste in der Seelenpflege thun kann, — so sehr müssen wir doch unsere Ueberzeugung dahin aussprechen, daß die schlimmen Wirkungen der Ohrenbeichte die guten weit überwiegen. Indem die Versöhnung mit Gott in einen alle Jahre wiederkehrenden sakramentalen Akt verlegt wird, wird der sittlich rohe Mensch verführt, sich nach Abmachung der erforderlichen Handlungen auf das sündenvergebende Wort des Priesters zu verlassen und leichten Herzens neuen Versündigungen entgegenzugehen. Wie gerne tröstet sich der natürliche Mensch nach kurzer Zerknirschung und Beichte, gestützt auf die Autorität der Kirche, daß er nun alles dessen, was ihm etwa in der Zukunft hätte gefährlich werden können, los und ledig geworden sei. Die Leichtigkeit der Bedingungen, mit der hier von der Kirche die wahre und wirkliche Vergebung von Seiten des beleidigten Gottes beschafft wird, hat für gröbere Naturen, welche sich mit Gewissensangelegenheiten überhaupt nur wegen der Sicherung ihrer eigenen Person in der zukünftigen Welt befassen, etwas Verführerisches.

Sodann leitet die Kirche, indem sie die Beichte zu einem regelmäßig nach bestimmter Zeit wiederkehrenden Kirchengesetz macht, ihre Glieder zu einer selbstgemachten Reue, ja zur Heuchelei an. Bevor einer zum Priester tritt, sagt der Katechismus Romanus [1]), hat er mit allem Eifer darnach zu streben, daß er von Reue über seine Sünden ergriffen sei. Auch Thränen sind bei der Reue überaus wünschenswert und zu empfehlen. Wie natürlich wird es dann, daß man, weil es jetzt einmal vorgeschrieben ist zu beichten, ein wenig den Reuigen spielt, mehr um der Forderung der Kirche zu genügen, als weil das Innerste von Sündenschmerz ergriffen wäre! Der Katechismus [2]) sagt sogar: „Die meisten Gläubigen halten einen innern Seelenschmerz und einen Herzensseufzer zur Erlangung der Sündenvergebung gar nicht für notwendig, meinen es sei hinreichend, wenn sie nur den Schein eines Leidtragenden haben. In der Regel erscheint ihnen nichts langwei-

[1]) II, 5, 51.
[2]) II, 5, 55. 51.

liger als der Verlauf der Tage, die durch das Kirchengesetz für die Beichte bestimmt sind." Was wird nun die große Menge der Gläubigen thun? Zur Beichte müssen sie kommen. Wenn sie nicht Reue zeigten, so würde ihnen das nur den Schimpf der Zurückweisung einbringen. Was können sie dann anderes, als eine Reue zeigen, die sie nicht haben? Und ist das nicht Heuchelei?

Der Protestantismus hat die Ohrenbeichte auch aus dem Grunde bekämpft, weil eine vollständige Aufzählung aller Sünden unmöglich sei und weil durch diese Forderung die Gewissen in Unruhe gebracht würden[1]). Das Tridentinum[2]) verwahrt sich nun allerdings dagegen, daß seine Beichtvorschrift unmöglich könne befolgt werden und eine Folter des Gewissens sei, weil ja nicht alle sondern nur die Sünden zu beichten seien, deren man sich erinnere. Und Bellarmin[3]) meint sogar, es sei eine Lüge zu behaupten, die Katholiken lehrten, daß einer nicht könne versöhnt werden, wenn er nicht alle Sünden aufzählen könne. Es könne im Gegenteil der Fall eintreten, daß einer aus Vergeßlichkeit kaum den kleinsten Teil derselben eröffne und doch von allen absolviert werde.

Nichtsdestoweniger ist es Thatsache, daß zur Reformationszeit und bis auf den heutigen Tag gerade durch die Forderung gewissenhafter Erforschung und Aufzählung der Sünden unzählige Gewissen gefoltert und gemartert wurden; ein Umstand, der um so begreiflicher ist, weil die Schwierigkeit der Unterscheidung von läßlichen und Todsünden eine beständige Quelle von Ungewißheit sein muß. Und übergetretene katholische Priester, wie z. B. der bekannte Chiniqui bezeugen[4]): „Jeder ehrliche Priester, der die Wahrheit spricht, wird ohne Weiteres gestehen, daß seine begabtesten und frömmsten Beichtkinder beständig von der Befürchtung gepeinigt werden irgend welche bösen Worte oder Thaten nicht gebeichtet zu haben. Die abgelegten Beichten sind also nicht Quellen der Freude und des Friedens, sondern sie gleichen den Damoklesschwertern, die Tag und Nacht über den Häuptern hängen und

---

[1]) Confessio Augustana art. 11. Apologia Conf. art. 11 de confessione.

[2]) sess. 14. cap. 5.

[3]) De poenitentia. III, cap. 17.

[4]) Chiniqui: Der Priester, die Frau u. die Ohrenbeichte. S. 176.

die Seelen mit Schrecken eines ewigen Todes erfüllen."

Ferner ist der Zwang, mit welchem der Sünder dazu angehalten wird bei Gefahr des ewigen Verderbens alle und jegliche Todsünde auszusprechen, geeignet, ihn zur Schamlosigkeit anzuleiten, ja ihn mit der Sünde vertraut zu machen. Die Kirche läßt nicht jene heilige Scheu des Sünders zu, welcher ein so tiefes Grauen vor seiner Sünde hat, daß er fürchtet seine Seele neu zu beflecken, wenn er die Sünde noch einmal wieder berührte, in seine Gedanken und seinen Mund nähme und gar mit allen Verumständungen einzeln eröffnen würde. Auf dieses Grauen vor dem Wiederkäuen einer zur Galle gewordenen Sünde kann der Zwang des Beichtinstitutes keine Rücksicht nehmen. Der Katechismus [1]) schreibt dem Priester vor: Denen, welche aus Schamhaftigkeit nicht wagen, ihre Sünden zu beichten, muß man Mut einflößen und sie erinnern, daß sie sich durchaus nicht zu schämen haben ihre Sünden zu bekennen, indem das Sündigen eine Allen gemeinsame Krankheit und der menschlichen Schwäche eigen sei. Der Beichtiger solle dem zurückhaltenden Sünder sagen, er könne ihm nichts so Verborgenes und Abscheuliches sagen, das er — nicht schon oft gehört habe. Und wie leicht geschieht es dann auch durch die verfänglichen Fragen des Priesters, daß kaum geahnte Sünden hervorgerissen, kaum beachtete Regungen geweckt werden oder das völlig Unbekannte erst in den Gesichtskreis des Beichtenden gerückt wird! Wie manches Beichtkind hat schon durch unbehutsame Fragen des Beichtvaters Unschuld und Seele verloren! Wenn man weiß, welcher Art manche Fragen sind, welche hier vorgelegt werden, und welche zu beantworten die Beichtkinder nach göttlichem Recht angehalten sind, so sieht man sich, wie auch zahlreiche Katholiken vollkommen zugestehen, vor einen Abgrund der Gemeinheit und Lasterhaftigkeit gestellt. Dies insbesondere ist ein schwarzes Blatt im Kapitel der Ohrenbeichte, dessen Anklagen ein vernichtendes Urteil über die Praxis dieses Institutes fällen.

Vor Allem unrichtig ist auch, daß die katholische Kirche die Macht zu binden und zu lösen auf die Priester beschränkt. Das wird schon von Thomas von Aquino hauptsächlich mit Berufung

[1]) II, 5, 51.

auf Matth. 16, 18. 19, vom Tridentinum mit Berufung auf Joh. 20, 22. 23, ebenso von Bellarmin mit Aufbietung von großer Spitzfindigkeit und Anlegung logischer Beweisführungen zu begründen versucht. Darnach sollen die Priester als Nachfolger der Apostel zu Richtern an Stelle Christi in Sachen der Sünden eingesetzt sein, welche die Schlüssel des Himmelreiches empfangen haben, so daß ohne ihren Dienst keiner den Himmel betreten kann. Dagegen beruft sich der Protestantismus auf das N. Testament, nach welchem alle Gläubigen Priester sind, nach welchem alle Gläubigen die Fähigkeit haben einen von der Wahrheit irrenden Sünder zu bekehren und seiner Seele vom Tode zu helfen (Jak. 5, 19. 20); nach welchem Gott mit seinem Vergebungsurteil nicht an das Urteil der Menschen gebunden sein kann, als ob es der Willkür des Priesters anheimgestellt sei, ob er die Sünden erlassen oder behalten wolle; nach welchem kein Christ dem andern gegenüber die Rolle eines Richters, sondern jeder die eines Bruders hat, der ihn wünscht einer fremden Wohlthat teilhaftig zu machen, wenn immer die Möglichkeit vorhanden ist dieselbe zu empfangen; nach welchem das Mittel zur Vergebung der Sünden nicht ein Sakrament, sondern die Verkündigung des Evangeliums ist. Das Gebet Christi knüpft die Vergebung unserer Schuld nicht an irgend eine priesterliche Vermittlung; der Herr hat nie Beichte hören lassen; denen, die an ihn glauben, spricht er die Errettung und das ewige Leben zu. Den reuigen Zöllner läßt er gerechtfertigt vom Tempel nach Hause gehen. So oft einer spricht wie der verlorene Sohn „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen", kommt ihm der himmlische Vater ohne priesterliche Vermittlung mit seiner Gnade entgegen. Und käme er zur letzten Stunde wie der Schächer am Kreuz, so ist Christus urteilender Richter genug und sichert ihm den Eingang ins Paradies zu. Und wenn die Katholiken einwenden, das Alles habe vor Einsetzung des Bußsakramentes stattgefunden, aber nachher sei das Sakrament der einzige Weg um Vergebung zu erlangen, so wissen auch die Apostel nichts von solcher Vermittlung. Sie haben nicht als Gewissensrichter Herzen und Nieren geprüft, sondern gepredigt: Thut Buße und lasse sich ein Jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung

eurer Sünden; und es sei euch kund gethan, daß durch diesen euch die Vergebung der Sünden verkündigt wird (Apostelgesch. 2, 38; 13, 38). Die apostolischen Briefe erwähnen jenes Institut nirgends, wohl aber reden sie vom Wort Gottes, welches lebendig und kräftig sei, und welches sie als Gesandte Jesu Christi verkündigen um durch dasselbe die Gemeinschaft mit Gott zu bewirken.

So will die evangelische Kirche auch nichts wissen von einer an Gottes Statt urteilenden Priesterschaft, der allein die Macht des Bindens und Lösens geschenkt wäre. Mit Recht sagt Calvin[1]), es gebe keine von der Verkündigung des Evangeliums getrennte Schlüsselgewalt. Denn nicht den Menschen, sondern seinem Wort, zu dessen Dienern er die Menschen machte, habe Christus diese Gewalt verliehen. Und zu allen Zeiten haben durch die Verkündigung des Evangeliums von der Gnade Gottes Sünder Vergebung ihrer Sünden gefunden. Und wenn sich beunruhigte Gewissen freiwillig an einen Geistlichen oder Laien wenden, zu dem sie Zutrauen haben, ihm ihre Sünden bekennen, bei ihm Rat, Ermahnung, Trost und die Gewißheit der göttlichen Vergebung suchen, so haben diese kein anderes Mittel um sie zum Frieden zu führen als das Wort. Indem der Gläubige das Wort richtig aufnimmt, in die rechte innere Verfassung kommt und der göttlichen Verheißung glaubt, wird ihm wirklich Sündenvergebung zu Teil. Die seelsorgerliche Beratung bewirkt die Vergebung soweit und inwiefern dadurch der Glaube geweckt wird. Dazu ist der Diener nicht berufen zu richten, ob Sündenvergebung erteilt werden solle oder nicht, sondern er ist durch das Vertrauen des Beichtenden dazu berufen, daß er ihm die Vergebung so viel an ihm ist verschaffe und Jedem den gnädigen Willen Gottes klar mache. Gebunden und gelöst wird durch die Zudienung des Evangeliums, durch das Klarmachen und Verstehen des gnädigen Willens Gottes gegen die Sünder. Indem gläubige Christen uns ihre Fürsorge zuwenden, die als Glieder der Kirche die Würde haben den mit uns redenden Gott uns gegenüber zu vertreten und deshalb auch die Kraft uns das Himmelreich aufzuschließen, bethätigt die Kirche als das Organ des Evangeliums ihre erlösende Macht an uns.

[1]) Institutio 3, 4, 14.

Ein Bruder verschafft dem andern, der sich verfehlt hat und dessen Reue er sieht, Vergebung, wenn er ihn nicht verachtet, ihm nicht den Rücken kehrt, sondern mit Rücksicht auf seine Verfehlungen freundlich mit ihm verkehrt. Die Erfahrung, daß der Bruder, der um die Sünde des andern weiß, sich dennoch nicht von ihm zurückzieht, sondern dem Gedemütigten zeigt, daß er ihn gleichwohl als Gotteskind achtet, wird dem Sünder den Trost bringen, daß seine Sünde ihm vergeben sei. Das Urteil des Bruders, der ihm als eine sittliche Autorität gegenüber steht und ihm zugleich verzeiht, kann ihm eine Brücke werden zum Glauben an die gnädige Gesinnung des höchstens Richters, zur Gewißheit, daß die begangene Sünde kein Hindernis bilden darf im Verkehr mit Gott.

Das schlimmste bei der katholischen Beichte, das allen Mißständen zu Grunde liegt, ist zuletzt der Zwang, mit welchem jedes Menschenkind, das an der Sünde Anteil hat, genötigt wird sein Innerstes vor seinem Priester zu offenbaren. Das widerspricht dem sittlichen Ehrgefühl. Das freilich geht nicht wider das Ehrgefühl, wenn einer freiwillig dem Mitbruder, zu dem er Vertrauen hat, sein Herz aufdeckt. Aber das Herausreißen der eigensten Geheimnisse mit Androhung des Verlustes der Seligkeit ist der Freiheit des Menschen zuwider, der erkannt hat, daß Gott keinem Menschen ein Recht dazu verliehen hat, und daß vor seinem Richterstuhl allein wir alle offenbar werden müssen. Das Recht, welches der Untersuchungsrichter selbst dem schlimmsten Verbrecher läßt, nämlich das Recht seine Geheimnisse zu verschweigen, gesteht die katholische Kirche ihren Gläubigen nicht zu. Mit religiösen Folterwerkzeugen erpreßt sie ihre Geständnisse. Was der Freiheit überlassen bleiben sollte, macht sie zum zwingenden Gesetz. Sie hat noch nicht verstanden, daß der Weg zur wahren Sittlichkeit durch die Freiheit geht. Kinder, die wie Sklaven behandelt werden, werden auch Sklaven. Die Kirche will auch unterthänige Sklaven. Der Geist der römischen Cäsaren hat die evangelische Freiheit in Fesseln geschlagen. Aber dieser Tyrannei entzieht sich der zum Bewußtsein seiner Freiheit in Gott erwachte Menschengeist, und die Hierarchie steht solchem Auflehnen gegen ihre bloß menschlichen Gesetze soviel wie machtlos gegenüber.

Gegen diesen Zwang hat sich die evangelische Kirche von jeher gesträubt. Dem gedrückten Herzen soll es freistehen, wann und wo es will sich Luft zu machen und seine Schmerzen in diejenige Freundesbrust zu legen, welche ihm die nächste und vertrauteste ist. Es braucht nicht einen Richter, der über Leben und Tod entscheidet, sondern einen Freund, der ihm den Schatz der göttlichen Gnade so viel er es vermag aufzuschließen trachtet. Diesem Bedürfnis wird überall entsprochen, wo überhaupt ein Geistlicher den wahren Sinn eines Hirten und Lehrers bewährt und das Vertrauen der besten unter seinen Gemeindegliedern verdient.

II.

So sehr nun von neutestamentlichem evangelischem Standpunkt aus die katholische Ohrenbeichte muß verworfen werden, ebensosehr ist von demselben Standpunkt aus hervorzuheben, daß das Sündenbekenntnis auf einem allgemein menschlichen Bedürfnis beruht. Das Gewissen treibt den Menschen, der sich verfehlt hat, sich selbst anzuklagen. Ueberall, wo sich in den Beziehungen der Menschen zu einander ein moralischer Hintergrund zeigt, hat die Selbstanklage ihre Stelle. Das Kind wird angeleitet, seine Fehltritte vor den Eltern zu bekennen. Der Knecht, die Magd zeigen der Herrschaft den Unschick an, der ihnen widerfahren, den Schaden, den sie angerichtet haben. Der Uebergeordnete hat das Recht, es von dem Untergeordneten zu vernehmen, wenn er sich etwas hat zu Schulden kommen lassen. Wer sich gegen Menschen verfehlt hat, wird getrieben sich zu entlasten, dadurch daß er Mitteilung macht von seiner Verfehlung. Selbstanklage mildert die Schuld der begangenen That. Selbstanklage ist der unmittelbare Trieb des Gewissens, wie beim verlorenen Sohn, welcher sprach: Vater, ich habe gesündigt. Dabei liegt ihr die Hoffnung zu Grund dadurch Entlastung zu empfangen, ja Befreiung von der Schuld und ein reines Gewissen. Die große Sünderin hatte ohne Zweifel etwas von göttlicher Vergebungsgnade gehört, aber sie wollte Sicherheit haben in dieser Sache. Darum legt sie dem Herrn das wortlose Bekenntnis ihrer Schuld ab, zeigt, daß sie von seinem Wort getroffen ist und verläßt ihn mit der Gewißheit der Vergebung.

Die Apostelgeschichte erzählt, wie dem Paulus freiwillig Sünden bekannt wurden (Apostelgesch. 19, 18). Zu Johannes dem Täufer kamen die Leute und bekannten ihre Sünden. So konnte dann jedem Einzelnen nach seiner Eigenart ein Rat, eine Mahnung erteilt werden. Solch freiwilliges sich Entlasten von böser Schuld vor einem vertrauten Herzen, ist der gesunde christliche Kern, der vom römischen Beichtstuhlwesen überwuchert und erstickt, von der evangelischen Kirche befreit, gereinigt und entfaltet werden muß

Der erste Impuls des reformatorischen Gegensatzes gegen die Mißbräuche des Katholizismus drängte allerdings zur Abschaffung jeder Beichte. Luther bekennt gelegentlich auch ungebeichtet zum Abendmahl gegangen zu sein und meint, für Männer wie Melanchton sei das Beichten unnötig. Aber da man auf die persönliche Anmeldung zum Abendmahl hielt, kam in der Folge doch die Privatbeichte in Uebung und wurde die herrschende Ordnungsform in der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts.

Luther äußert sich an manchen Stellen über die Wichtigkeit, sowie über die Art und Weise der Privatbeichte[1]). Es läßt sich aus ihnen ein genaues Bild seiner Ansicht entnehmen. Einige der wichtigsten lassen wir hier folgen.

In der Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche aus dem Jahre 1520 heißt es[2]): „Die heimliche Beichte gefällt mir dennoch sehr wohl, ist nützlich, ja sogar nötig und wollte ich nicht entbehren; ich freue mich, daß sie in der Kirche Christi ist, da sie das einzige Heilmittel ist für niedergeschlagene Gemüter. Denn wenn wir dem Bruder unser Gewissen eröffnet und das Böse, das verborgen war, vertraulich enthüllt haben und ein von Gott stammendes Trostwort aus dem Mund des Bruders empfangen, so werden wir, indem wir es im Glauben aufnehmen, mit der Barmherzigkeit Gottes versöhnt, der durch den Bruder mit uns redet . . . . Daher zweifle ich nicht, daß Jeder von seinen verborgenen Sünden gelöst sei, welcher sei es freiwillig beichtend, oder überwiesen vor irgend einem Bruder privatim um Vergebung ge-

[1]) Erlanger Ausgabe Bd. 23, S. 35. 40. 85; 24, 204; 21, 18. 140. 244; 29, 352; 25, 190; var. arg. III, 419; IV, 152; VII, 12.

[2]) E. A. var. arg. V, 82. 83.

beten und sich gebessert hat . . . da Christus deutlich jedem seiner Gläubigen das Recht der Absolution gegeben hat." Schon 1518 sagt er in einer Predigt[1]): „Wann dich in deiner Sund Gewissen ein frumm Christenmensch trostet, Mann, Weib, Jung oder Alt; so solltu das mit solchem Glauben annehmen, daß du dich solltest lassen zureißen, vielmal töten, ja alle Creature vorleugnen, ehe du daran zweifeltest, es sei also vor Gott. Dann ist uns doch ahn das geboten, in Gottis Gnaden zu glauben, und hoffen, daß unser Sund sein uns vorgeben; wieviel mehr solltu dann das glauben, wann er dir desselben ein Zeichen giebt durch einen Menschen." An Franz von Sickingen schreibt er[2]): „Daß wir aber williglich und gerne beichten, sollen uns zwo Ursach reizen. Die erst, das heilige Kreuz, das ist die Schand und Schaam, daß der Mensch sich williglich entbloßet für einen anderen Menschen, und sich selbs vorklagt und verhohnet. O wann wir wüßten, was Straf solch willige Schamroth furkäme, und wie gnädigen Gott sie machet, daß der Mensch ihm zu Ehren sich selbs so vornichtiget und demuthiget, wir wurden die Beicht aus der Erden graben, und ubir tausend Meil holen . . . Ich weiß auch nit, ob der einen rechten lebendigen Glauben habe, der nicht so viel leiden oder sich zu leiden begeben will, daß er für einen Menschen zu Schanden wird, und ein solch klein Stuck von dem heiligen Kreuz nit tragen will . . . Die ander Ursach und Reizung zur willigen Beicht ist die theure und edle Vorheischung Gottis: Wilchen ihr die Sund vorgebt, den sollen sie vorgeben sein, u. a. Denn obwohl ein Iglicher bei ihm selb Gott beichten mag, und sich mit Gott heimlich vorsuchen: so hat er doch niemand, der ihm ein Urteil sprech, darauf er sich zufrieden stell, und sein Gewissen stille, muß sorgen, er hab ihn nit gnug than. Aber gar fein und sicher ists, daß er Gott ergreife bei seinen eigen Worten und Zusagen." „Denn in der Beichte hastu auch dieß Vortheil, daß das Wort alleine auf deine Person gestellet wird. Denn in der Predigt fleugt es in die Gemeine dahin, und wiewohl es dich auch trifft, so bistu sein doch nicht so gewiß; aber hie kann es niemand treffen, denn

[1]) Sermon vom Sakrament der Buße. E. A. 16, 40.

[2]) E. A. 27, 367—369.

dich allein . . . Darüber hast du auch noch einen Vortheil, daß du in der Beicht alle deine Feil sagen kannst, und darüber Rath holen . . . Denn es ist ein elend Ding, wenn das Gewissen beschwert ist, und in einer Angst liegt, und keinen Rath noch Trost weiß" [1]).

Im Jahre 1530 schreibt er an die zu Frankfurt[2]): „Wir behalten die Weise, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünde, die ihn am meisten drücken. Und das thun wir nicht umb der Verständigen willen; denn unsern Pfarrherr, Caplan, M. Philipps und solche Leute, die wohl wissen, was Sunde ist, fordern wir der' keins. Aber weil die liebe Jugend täglich daher wächst, und der gemein Mann wenig verstehet, umb derselben willen halten wir solche Weise, auf daß sie zu christlicher Zucht und Verstand erzogen werden . . . Denn wir wohl erfahren haben, wie der Pöbel und die Jugend aus der Predigt wenig lernt, wo sie nicht insonderheit gefragt und verhöret wird. Wo will man aber das besser thun, und wo ists nöthiger, denn so sie sollen zum Sakrament gehen? . . Das ander Stück in der Bejicht ist die Absolutio, die der Priester spricht an Gottes Statt; und darumb ist sie nichts anders denn Gottes Wort . . . Und dieß Stück ist nicht allein der Jugend und dem Pöbel, sondern Jedermann nutz und noth, und solls keiner verachten, er sei wie gelehrt und heilig er wölle . . . So brauchen nu wir der Bejicht als einer christlichen Ubunge. Im ersten Stück uben wir uns am Gesetz, im andern am Evangelio. Denn im ersten Stück lernen wir des Gesetzes recht brauchen, nämlich die Sunde erkennen und hassen. Im andern Stück uben wir uns am Evangelio, lernen Gottes Verheißen und Trost recht fassen, und bringen also ins Werk, was man auf der Kanzel predigt. Denn obwohl ein Prediger auf der Kanzel auch das Gesetz und Evangelion lehret, so läßt ers doch dabei bleiben, ubet, fragt, forscht niemand, wie ers fasse, kann auch nicht sehen, wo es feilet, wen er weiter tröften oder strafen solle, weil er keine sonderliche Person fur sich hat, die er uben mag. Und obwohl der Zuhörer auch alles beides in der Predigt höret, noch fasset

[1]) E. A. 11, 170. 171.
[2]) E. A. 26, 382—387.

ers viel stärker und gewisser, wenns ihm insonderheit, als einer einzelnen Person, gesagt wird."

Endlich predigt er gegen Karlstadt[1]): „Aber dennoch will ich mir die heimliche Beichte niemand lassen nehmen, und wollte sie nicht umb der ganzen Welt Schatz geben; denn ich weiß, was Stärk und Trost sie mir geben hat... Ich wäre längst von dem Teufel überwunden und erwürget worden, wenn mich diese Beicht nicht erhalten hätte. Denn es sind viel zweifelhaftig und irrige Sachen, darein sich der Mensch allein nicht wohl schicken kann, noch sie begreifen. Wenn er nu in einem solchen Zweifel stehet, und weiß nicht wo hinaus, so nimmt er seinen Bruder auf ein Ort, und hält ihm für sein anliegende Noth, klagt ihm sein Gebrechen, seinen Unglauben und seine Sünde, und bittet ihn umb Trost und Rath. Denn was schadets ihm, daß er sich für seinem Nächsten ein wenig demüthige und sich zu schanden mache? Wenn dir denn da ein Trost widerfährt von deinem Bruder, den nimm an und gläube ihm, als wenn dirs Gott selbs gesaget hätte... Darumb habe ich gesagt, und sags noch, daß ich mir diese heimliche Beicht nicht will nehmen lassen. Ich will auch niemand darzu zwingen, oder gezwungen haben; sonderm einem iglichen frei heimstellen... Weil wir denn viel Tröstung haben mussen, so wir wider den Teufel, Tod, Sünde und Hölle streiten und auch bestehen sollen; so mussen wir uns keine Waffen nehmen lassen, sondern unsern Harnisch ganz bleiben, und die Tröstung, uns von Gott gegeben, unverrückt lassen sein."

Dieselbe Wertschätzung der Privatbeichte wie bei Luther finden wir auch bei Melanchton. Er sagt sogar, die Privatabsolution sei so notwendig, wie die Taufe. Und in der Erklärung des Evangeliums am ersten Sonntag nach Ostern fordert er auf, diese Einrichtung hoch zu halten, weil sie das Zeugnis dessen sei, daß es in der Kirche eine Vergebung der Sünden gebe.

Die symbolischen Bücher verwahren sich feierlich dagegen, als gehe die Reformation auf Abschaffung der Beichte aus. Die Apologie der Augustana sagt[2]), es wäre gottlos, die Privatabso-

[1]) E. A. 28, 249—251.

[2]) Müller, die symbol. Bücher. 1876. S. 185.

lution in der Kirche aufzuheben. Die Augustana selbst[1]), die Beichte ist bei uns nicht abgeschafft. Denn es wird keinem bei uns das Abendmahl gereicht, der nicht zuvor geprüft und absolviert worden ist. Wir lehren von der Beichte, daß die Privatabsolution beizubehalten, daß es aber nicht nötig sei, bei der Beichte alle Vergehen einzeln aufzuzählen.

So wurde es in der lutherischen Kirche Regel, die Beichte zur Vorbedingung des Abendmahlgenusses zu machen. Die Sitte war im allgemeinen diese: Einen oder mehrere Tage zuvor mußte die Anmeldung zur Beichte beim Pfarrer geschehen. Die Beichte selbst fand gewöhnlich Sonnabends in der Vesper statt. Als Einleitung zu ihr wurde ein Verhör, eine Prüfung gehalten. Die Bestimmung wegen des Verhörs geht durch alle Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts hindurch. Gegenstand desselben waren vornehmlich die Hauptlehren des Katechismus, die 10 Gebote, die 3 Glaubensartikel und das Unservater. Wer im Katechismus unberichtet war, sollte nicht zum Abendmahl zugelassen werden. Auch andere Fragen wurden oft dem Beichtenden vorgelegt, aus deren Beantwortung der Stand seiner christlichen Erkenntnis sichtbar werden sollte. Dann wurden die Beichtenden aufgefordert, ihr inneres und äußeres Leben zu durchgehen und zu ermitteln, ob ihr Wandel und Sinn dieser christlichen Erkenntnis gemäß sei, oder nicht. Dadurch sollte die Erkenntnis der Sündhaftigkeit aus dem Kopf ins Herz gebracht werden.

In manchen Gegenden schloß sich daran die Abmahnung von unwürdigem Genuß des Mahles und die Aufforderung, wer noch ein Privatanliegen habe, dem sei es unverweigert, mit seinem Pfarrer sich noch insbesondere zu besprechen. Oder es wurden an alle Versammelten zusammenfassende Fragen gerichtet, welche sie mit Ja zu beantworten hatten, z. B. ob sie ihre Sünden erkennen, an die Barmherzigkeit Gottes in Christus glauben, in Dankbarkeit ein neues Leben führen wollten.

Die streng lutherischen Kirchenordnungen dagegen verlegten nach Abhaltung der Vorbereitung am Altar die Beichte selbst und

[1]) Ebendaselbst S. 53. 41.

die Absolution in den Beichtstuhl für jeden Einzelnen. Dabei wurde erwartet, daß er sich nicht nur im Allgemeinen als Sünder bekenne, sondern bestimmte Vergehungen namhaft mache. Doch sollte dies spezielle Sündenbekenntnis durchaus freiwillig aus dem Trieb des Gewissens hervorgehen. Die Absolution wurde in der Regel mit Handauflegung erteilt und hatte im Zeitalter der Reformation sehr hohe Bedeutung. Luther verlangt den freudigsten, herzhaftesten Glauben an das Wort „Dir sind deine Sünden vergeben“. Sie wurde als wahre, wirkliche Lossprechung im vollen Sinn des Wortes betrachtet und folgerichtig unter Umständen auch verweigert. Wenn wir das Ganze überblicken, prägt sich im Beichtwesen der lutherischen Kirche unverkennbar ein tiefer sittlicher Ernst aus. Es liegt darin eine gründliche, entschiedene Wegwendung vom Bösen.

In der reformierten Kirche finden wir die Einrichtung der Privatbeichte als kirchliche Sitte nicht. Doch wäre es unrichtig, daraus zu schließen, daß ein Zwingli oder Calvin den Segen des Bekenntnisses übersehen hätten. Der Unterschied von der lutherischen Kirche ist nur der, daß in ihr die römische Beichte zu einem evangelisch gereinigten Institut umgestaltet wurde, die reformierte Kirche dagegen es völlig der Freiwilligkeit und dem Gewissen des Einzelnen überließ, bei einem christlichen Bruder Rat, Trost und Hilfe zu suchen, wenn er es für nötig finde.

Zwingli äußert sich darüber folgendermaßen: „Die heilige Schrift weiß von keiner anderen Beichte, als da der Mensch sich selbst erkennt und sich der Barmherzigkeit Gottes zu Füßen wirft. Wie nun Gott allein derjenige ist, welcher die Sünden vergiebt und das Gemüt ruhig macht, so müssen wir auch ihm allein die Heilung unserer Wunden zuschreiben, ihm allein dieselben zur Heilung offenbaren. . . . Wenn du aber den Arzt noch nicht recht kennst, oder nicht weißt, wo er wohnt, so verbietet dir Niemand, deine Wunde einem verständigen Ratgeber zu zeigen und ihn um seinen Rat zu bitten. Und ist dieser ein kluger und treuer Freund, so wird er dich ganz gewiß an den Arzt weisen, der seine Kunst so gut versteht, daß er die Wunde zuheilen kann. . . . Wir bekennen, wenn wir unserm Nächsten oder einem Gelehrten der

Schrift ein heimliches Verbrechen offenbaren, damit er entweder uns helfe beim himmlischen Vater Gnade erbitten, oder damit er einen Rat ausfindig mache, wie wir in Zukunft der Sünde widerstehen können. Von dieser Beichte redet Jakobus im 5. Kapitel: „Bekennet einer dem Andern seine Fehler und betet für einander. . . .“ Es kann aus dieser Stelle nichts weiter ausgepreßt werden, als daß Jeder zu seinem Nächsten gehen und ihn bitten soll, daß er ihm helfe Gott für seine Sünden bitten, und damit er dieses um so eifriger thue, entdeckt er ihm seine geheime Wunde. Kurz, der beichtet recht und genugsam, der auf Gott vertraut, der ihn lobt, ihm Dank sagt, der seine Sünden erkennt und vor Gott beweint, der beständig mit Beistand seiner Brüder Gott um Verzeihung bittet, der, sage ich, beichtet recht. Wer in dieser Gemütsstimmung ist, der hat fürwahr einen Priester höchst nötig. Aber was für einen? Nicht einen solchen, der mit Diebsschlüsseln ihm die Geldkisten öffnet, sondern der ihm aus dem Worte Gottes sowohl sein Elend als die göttliche Gnade kennen lehrt. Darum soll die Beichte, die man dem Priester oder dem Nächsten ablegt, nicht für eine Sündenentledigung, sondern für eine Ratserholung ausgegeben werden.“

Der Reformator Basels Oekolampad hat schon im Jahre 1521 ein Büchlein geschrieben mit dem Titel: Daß den Christen das Sündenbekennen nichts Lästiges sei. Darin redet er von den drei Arten des Bekenntnisses, die es gebe. Dem Bekenntnis vor Gott allein, der kirchlichen Beichte, endlich der brüderlichen Beichte. Der letztern erkennt er einen dreifachen Nutzen zu. Sie bewahrt uns in christlicher Bescheidenheit. Sie erlaubt uns, die Krankheiten der Seele dem Bruder als einem Arzt zu eröffnen, und das ist ein so großer Trost, daß er kaum mit einem andern verglichen werden kann. Und endlich gewährt sie uns die Hilfe der brüderlichen Fürbitte. Auch Oekolampad weist darauf hin, daß des Jakobus Spruch Männer und Weiber angehe und daß der Christ seine Sünden entdecken dürfe, wem er wolle. Mögen die Gegner sagen, dann sei die Beichte nicht sakramental, — wenn nur der Glaube nicht fehlt, dann ist es ein wahreres und fruchtbareres Sakrament, als wenn du ohne Glauben in das Ohr eines

Priesters flüsterst.

In ähnlicher Weise behandelt Calvin[1]) das Sündenbekenntnis. Nach ihm ist das stille Bekenntnis vor Gott ein unumgänglicher Teil der wahren Buße. Menschen zu Mitwissern und Zeugen unserer Reue zu machen, ist nicht immer nötig. Doch giebt es Fälle, wo öffentliche und besondere Bußakte angebracht sind, sei es, daß ein ganzes Volk in Götzendienst oder andere große Sünden gefallen ist, sei es, daß einzelne in besonders verderbliche Fallstricke gestürzt sind und die ganze Gemeinde beleidigt haben. Eine andere Beichte kennt die Schrift nicht, und darum dürfen die Gewissen nicht in Fesseln geschlagen werden. Indessen wünscht Calvin[2]), daß die Gläubigen an allen Orten vor jedem Abendmahlsgenuß sich ihren Hirten stellen, und betont, daß die, welche ein behindertes Gewissen haben, hiedurch besonderen Trost finden können, hier auch Gelegenheit geboten sei, die Ermahnungsbedürftigen zu ermahnen; nur müsse Tyrannei und Aberglaube fern bleiben. Nicht selten nämlich geschieht es, daß derjenige, welcher die allgemeinen Verheißungen hört, welche für die ganze Versammlung der Gläubigen bestimmt sind, nichts destoweniger in einem gewissen Zweifel hängen bleibt und als einer, der die Vergebung noch nicht erlangt hätte, noch ein unruhiges Herz behält. Wenn dieser nun seinem Hirten die geheime Wunde seines Gemütes eröffnet und jene Stimme des Evangeliums insbesondere an ihn gerichtet vernommen hat: „Glaube, dir sind deine Sünden vergeben", so wird das seinen Geist kräftigen zur Gewißheit, und er wird befreit von jener Aengstlichkeit, an der er litt.

Auch die zweite helvetische Konfession[3]) spricht sich in ähnlichem Sinn aus. „Wir glauben, dieses aufrichtige Bekennen der Sünden vor Gott allein, nämlich einzig zwischen Gott und dem Sünder oder auch öffentlich in der Kirche, wo man ein allgemeines Sündenbekenntnis ablegt, reiche hin, und es sei nicht nötig, daß der Sünder zur Erlangung der Vergebung dem Priester seine Sünden beichte sie ins Ohr sagend und dann dagegen von ihm

[1]) Institutio III, 3, 18.
[2]) ibid. III, 4, 13. 14.
[3]) in cap. 14.

unter Auflegung der priesterlichen Hände die Freisprechung von der Sünde anhört und empfängt. . . . Daher müssen wir unsere Sünde vor unserm himmlischen Vater bekennen und mit unserm Nächsten, wenn wir ihn beleidigt hätten, wieder Friede machen. Von dieser Art des Bekennens redet der Apostel Jakobus mit den Worten „Bekennet einander gegenseitig eure Sünde". Wäre jedoch Jemand mit einer Last von Sünden beladen oder mit verworrenen Anfechtungen geplagt und er sucht Belehrung, Rat und Trost bei dem Diener der Kirche oder bei einem im Worte Gottes wohl gegründeten Bruder, so wollen wir's nicht wehren. So wie wir auch das öffentliche Bekenntnis in der Kirche als der Schrift gemäß sehr billigen."

Aus dem Allem erhellt, daß die reformierte Kirche zwar den Nutzen der privaten seelsorgerlichen Beratung von Anfang an anerkannt und ihren Gliedern empfohlen hat, daß sie aber im Unterschied von der lutherischen Kirche von Anfang an keine besondere kirchliche Einrichtung dafür geprägt wissen wollte. Hier wie anderswo hat die lutherische Kirche das von der katholischen Ueberlieferte bewahrt, soweit es sich von evangelischem Geist durchdringen und reinigen ließ, die reformierte dagegen eine kirchliche Einrichtung, die nicht insbesondere im Wort Gottes befohlen war, völlig fahren lassen und es ganz der Freiheit und dem Gewissen der gedrückten Seelen anheimgestellt, sich beraten und helfen zu lassen, wann und bei wem sie wollen. Jedenfalls hat es in ihr zu keiner Zeit an Seelsorge gefehlt. Bekümmerte Gemüter haben zu keiner Zeit unterlassen, Trost bei Brüdern und Geistlichen zu suchen und von ihnen sich wieder aufrichten zu lassen zur frohen Zuversicht der Vergebung, wenn auch ein Institut, das für dieses Bedürfnis von der Kirche organisiert worden wäre, von Anfang an fehlte.

Immerhin hat auch in der lutherischen Kirche die Privatbeichte nicht denjenigen Umfang gehabt, welchen ihre Begründer ihr gewünscht haben, und im Lauf der Jahrhunderte ist sie so ziemlich wieder verschwunden. Die Gründe, die dazu führten, sind mannigfache. Einmal mußte es schon in etwas auf die lutherische Kirche zurückwirken, daß die reformierte Kirche nur eine allgemeine

(öffentliche) Beichte kannte, nämlich eine allgemeine Ermahnung zur Buße und eine allgemeine Verkündigung der Vergebung vor der Feier des Abendmahls. Sodann war eine gewisse Verknöcherung des Instituts mit Schuld daran, daß der Pietismus mit solcher Wucht seinen Angriff gegen die damalige Form der Privatbeichte richten konnte. Aufs neue hatte sich der alte Tetzel'sche Geld- und Wuchergeist in die Beichte eingeschlichen. Ferner war bei der Beichte eine auswendig gelernte Formel in Uebung, da man nach evangelischen Grundsätzen darauf verzichtete, alle Sünden aufzuzählen. Jeder Einzelne, der nach der an alle gerichteten Ermahnung in den Beichtstuhl oder die Sakristei trat und sein Bekenntnis ablegte, empfing die Absolution. Das war ohne Zweifel ein gefährlicher Brauch, jedem Beichtenden bedingungslos die Vergebung aller seiner Sünden zuzusprechen. Dagegen richtete sich vor allem die Opposition des Pietismus. Mit der Anklage: „Beichtstuhl — Höllenpfuhl" vorgehend, schaffte Schade 1697 die Privatbeichte ab, indem er erklärte, die Verantwortung der Privatbeichte sei für den Geistlichen zu groß. Indem er den Beichtenden Vergebung der Sünden zusage, erteile er ihnen gewissermaßen die Erlaubnis zu neuen Sünden und mache sich derselben teilhaftig. Denn so und nicht anders werde die Absolution von der Menge aufgefaßt. Die große Mehrzahl glaube, sie habe ein Recht auf die Absolution, wenn sie ihr Beichtgeld bezahlt und ihre Beichte hergesagt habe. Statt dessen führte Schade eine Abendmahlsermahnung mit Absolution ohne alles vorgängige Bekenntnis ein, und für Brandenburg wurde das insofern folgenreich, als der Kurfürst 1698 verordnete, daß zwar die Privatbeichte bleiben solle, aber jeden Sonnabend eine allgemeine Bußpredigt solle gehalten werden und daß Niemand darum vom Abendmahl zurückgewiesen werden solle, weil er nicht zur Privatbeichte gekommen sei.

So wenig selbst Spener das radikale Vorgehen Schades billigte — er machte den Vorschlag, jeder solle sich vor dem Abendmahl beim Pfarrer anmelden, dann könne ja dieser seelsorgerlich mit ihm verhandeln —, so war damit doch der allgemeinen Beichte der Weg gebahnt, und die Gleichgiltigkeit der großen Menge, die in religiösen Dingen gern das Bequemere wählt, that das Ihrige,

um mit der Zeit die Privatbeichte immer mehr verschwinden zu lassen. Der Rationalismus hat sie dann vollends fast überall zum Aufhören gebracht. So war es die Gewissenhaftigkeit einiger Geistlichen und noch mehr die Gewissenslauigkeit der Menge, die dieses Institut der lutherischen Kirche zum Verfall brachten. Der Ultraprotestantismus gefiel sich darin, alles Satzungsmäßige in der Kirche zu verdächtigen. Vielen schien das ein Hauptvorrecht des Protestanten, daß er nicht zu beichten brauchte. Der Stolz auf die geistige Bildung und Reife sagte: Wir sind keine Kinder mehr, daß wir Beichtväter brauchten. Wir können unsere eigenen Ratgeber sein. Eine Zeit, die so zufrieden war mit Gott und sich selbst, wie die des Rationalismus, hatte keinen Sinn für die Strenge der Selbstanklage. So verschwand sie denn immer mehr. Nur Ueberreste haben sich bis in unser Jahrhundert erhalten. Und selbst, wo sie sich erhalten haben, sind sie meist ohne frisches Leben. In manchen Gegenden wurde das dritte Jubelfest der Reformation begangen durch Abschaffung der Privat- und Einführung der allgemeinen Beichte. In Württemberg war die allgemeine Beichte die von jeher übliche Form. Kurhessen nahm sie 1657 an, in Preußen kam sie seit Schades Vorgehen 1699 auf. In Schweden war sie schon am Anfang des 18. Jahrhunderts die übliche Form. Im Alt-Meiningischen wurde sie 1788, im Weimarischen 1792 üblich; Baden führte sie 1821, Hamburg 1843 ein.

Die Privatbeichte als kirchliche Institution hat auch keine Aussicht, wieder zur Einführung zu gelangen. Zwar haben sich schon am Anfang unseres Jahrhunderts, besonders aber seit den vierziger Jahren, immer mehr Stimmen erhoben zu ihrer Empfehlung und sie als die allein dem Wesen der Sache entsprechende Form erklärt. Marheineke in seinen „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens" 1814 stellt sich auf ihre Seite. Bretschneider, der nicht als Pietist verdächtigt werden kann, schreibt in seinem Handbuch der Dogmatik[1]): „Es lag dabei (bei der Abschaffung der Privatbeichte) eigentlich nichts als ein bedeutender Stolz zu Grunde, der sich entweder für fehlerfrei hielt, oder sich doch nicht vor einem so geringen Mann, als ein Beichtiger ist,

[1]) Zweiter Teil, S. 840.

seiner Fehler schuldig bekennen und ein ernstes Wort der Erinnerung dabei hören wollte. Dem hätte man aber nie nachgeben sollen. Denn die Privatbeichte vermittelt eine Vertraulichkeit zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde, die der Wirksamkeit des Geistlichen eben so förderlich ist, als dem moralischen Bedürfnis der Beichtenden. Durch die allgemeine Beichte ist das enge Band, das Hirt und Heerde mit einander verknüpfte, aufgelöst worden. An größeren Orten lernt der Beichtvater seine Beichtkinder niemals kennen. . . . Die Pfarrer sind auch in dieser Beziehung zu bloßen Rednern herabgesunken, welche gerade auf die, die es am meisten bedürfen, nichts wirken, und nichts wirken können." Auch Klaus Harms befürwortet in seiner Pastoraltheologie[1]) Recht und Bedürfnis der Privatbeichte aufs Neue. Insbesondere waren es die Altlutheraner, welche Hand anlegten und nicht ohne Härte in ihren Gemeinden die Privatbeichte wieder aufrichteten. Ihr Wortführer Löhe sagt[2]): „Es hat nie eine größere Versündigung an der Seelsorge gegeben, als da man ungerechte Gewissensbedenken . . zur Ursache machte, dem Seelsorger die Exploration, dem Beichtkind die Wohlthat der Privatbeichte und Absolution zu nehmen. . . Die Privatbeichte, die Exploration, die Vermahnung, die Privatabsolution wird gebieterisch gefordert, wenn man recht für die Seelen sorgen soll."

Einen nennenswerten Erfolg hat aber das Alles doch nicht gehabt[3]). Sie hat heute wohl weniger Aussicht als je, wieder eingeführt zu werden. Außer den oben genannten Gründen der Gewissenhaftigkeit und Gewissenslauigkeit sind auch äußere Hindernisse, die sich dagegen geltend machen. Findet die Privatbeichte in der Kirche statt, wie in alter Zeit nach einem allgemeinen Gottesdienst, so sind Störungen und Unordnungen fast unvermeidlich. Das Gehen und Kommen der Leute, das Drängen, die Kürze der Zeit, Alles das hindert die Andacht und rechte Vertiefung. Bei großen Gemeinden ist es überhaupt gar nicht mög-

[1]) Kiel 1831. II, S. 257.

[2]) 3 Bücher von der Kirche. 1883. S. 125.

[3]) Die diesbezügliche Litteratur findet sich verzeichnet bei Ackermann „Die Beichte". Hamburg 1853. S. 120.

lich, die große Menge der Beichtenden alle einzeln vorzunehmen, — ein Hindernis, welches auch die katholischen Geistlichen, die doch zahlreicher zu sein pflegen, wohl verspüren, und das schon oft zu großer Oberflächlichkeit geführt hat. Auch nehmen sich die Beichtkinder nicht gerne lange Zeit zum Warten. Vor Allem hat die Privatbeichte die Abneigung des Publikums gegen sich. Eine Sitte, gegen welche so viel Abneigung vorhanden ist, ist schwer wieder einzuführen. Die stärksten Wurzeln der katholischen Hierarchie liegen im Beichtstuhl. So gilt die Privatbeichte Vielen für etwas Katholisches, hinter dem pfäffische Gelüste, Knechtung durch die Kirche stecke. Wir wollen das Verschwinden des Institutes, so wie es war und gehandhabt wurde, auch nicht so sehr bedauern. Uns scheint, die Geschichte habe gezeigt, daß es nicht auf die zutreffende Weise das Bedürfnis nach Aussprache und Gewissensberatung befriedigte.

III.

Untersuchen wir nun, welches in unserer Zeit die Form sein dürfte, welche dem Bedürfnis des Gewissens und den Anforderungen des christlichen Geistes am besten entspricht.

Als Ordnungsform kennt die lutherische wie die reformierte Kirche nur noch die allgemeine Beichte, teils im Dienst der Abendmahlsvorbereitung, teils als Kultusbeichte. Was zunächst die Kultusbeichte, das Sündenbekenntnis im gewöhnlichen Gottesdienst betrifft, so war Calvin noch entschiedener als Luther darauf bedacht, es zu einem wesentlichen Bestandteil des evangelischen Gottesdienstes zu machen. Nach der Genfer Kirchenordnung von 1541 steht das Beichtgebet am Anfang des Gottesdienstes und es wird heute noch in manchen schweizerischen und französischen Kirchen so gehalten. In den meisten lutherischen Kirchen wurde es nach der Predigt verlesen, und jene Formel, nach der den Unbußfertigen die Sünden behalten wurden, durfte dabei nicht ausgelassen werden. Freilich läßt sich mit Recht fragen, ob solche allgemeine Sündenbekenntnisse, die eine feststehende Form des Kultus geworden sind, nicht ebensoviel zur Lähmung der Gewissen beitragen, wie zur Erbauung der Gemüter. Wenn man bedenkt, daß die Zuhörer gar oft weit davon entfernt sind, insgesamt ernstlich

Christen sein zu wollen, so ist ein Sündenbekenntnis oft wenig der Ausdruck ihres innern Empfindens. Und wenn man im täglichen Leben und Privatverkehr sieht, wie wenig Sündenbewußtsein vorhanden ist, dann wird man eher befürchten, allgemeine Sündenbekenntnisse werden abstumpfend wirken. Die Leute lernen sich leicht und mühelos als Sünder zu bekennen, ja sie stützen sich auf ihre große Schwachheit und die allgemeine Sündhaftigkeit, damit ihnen die göttlichen Forderungen nicht etwa zu nahe treten. Harnack[1]) sagt mit Recht: „Wir haben uns an allgemeine Schuldbekenntnisse in Bausch und Bogen gewöhnt. Sie fallen uns außerordentlich leicht, so leicht, daß es zum kirchlichen Ton gehört, ein allgemeines Schuldbekenntnis vorauszuschicken.“ Noch schärfer sagt Robertson[2]): „Die protestantische Buße hält ihre Reue im Lehrstuhl ab“. Man mag einwenden, man müsse daneben die Gemeinde nun auch belehren über die hohe und ernste Bedeutung dieses Sündenbekenntnisses im Gottesdienst, man müsse zeigen, wie viel Trost und Ermahnung der Einzelne daraus schöpfen könne. Allein selbst wenn das geschieht, ist es fast unvermeidlich, daß das Sündenbekenntnis abstumpft und die sittliche Energie lähmt. Die furchtbare Wahrheit, daß die Menschen Sünder sind, verliert ihre Furchtbarkeit, wenn sie sonntäglich, gewohnheitsmäßig bekannt wird; statt zum Gewissensschrecken wird sie zum Gewissensbetäuber, zur bequemen Entschuldigung. Wenn die Christen angeleitet werden, sonntäglich zu bekennen, daß sie bis auf diese gegenwärtige Stunde gesündigt haben, wird ihnen das Sündigen zu etwas Natürlichem und Selbstverständlichem, und man versäumt ihnen einzuprägen das Vertrauen zu ihrer Erlösung, die Lust und Liebe zu einer neuen Gerechtigkeit, die Ueberzeugung, daß dies für sie nicht ein unereichbarer Zustand, sondern im Glauben gnadenreiche Wirklichkeit ist, daß der Christ in Christus Sieg hat über die Sünde. Die Erkenntnis der allgemeinen Sündhaftigkeit darf nicht als etwas Selbstverständliches behandelt werden. Jeder Christ hat noch ernstlich darnach zu trachten, sie zu gewinnen

[1]) In der „christlichen Welt“ Jahrgang 1891, Nr. 18.

[2]) F. W. Robertson's Leben von Charlotte Broicher. Gotha 1894. S. 169.

Was sodann die Abendmahlsbeichte betrifft, die nun nach dem Verschwinden der Privatbeichte in der gesamten evangelischen Kirche allein in Uebung ist, so zeichnet sie sich gewöhnlich schon dadurch vor der Kultusbeichte aus, daß die Gemeinde wenigstens mit einem „Ja" die üblichen Fragen zu beantworten pflegt, mit denen der Geistliche die Versammelten anredet. Die Fragen laufen in der Regel auf folgende Punkte hinaus: Erkennt und bereut ihr eure Sünden? Glaubt ihr an die Gnade Gottes in Christus? Seid ihr entschlossen, mit Gottes Hilfe euch zu bessern? Freilich fehlt es auch hier nicht an Thatsachen, die zu Tadel Anlaß geben. So wird z. B. in Thüringen bei der allgemeinen Beichte weder gefragt noch geantwortet. Schweigend stehen die Beichtenden bis zu Ende da, und der Geistliche sagt ihnen zuletzt im Namen Gottes die Vergebung ihrer Sünden zu, ohne zu wissen, ob irgendwer sie wirklich haben will. Ueberhaupt wird man sagen müssen, daß die allgemeine Beichte zwar als Vorbereitungsfeier auf das Abendmahl ihren Platz hat und ihre guten Dienste leistet, daß sie aber, wenn sie die einzige Gelegenheit des Sündenbekennens bieten sollte, ein viel zu magerer Rest der Privatbeichte wäre. Wie schnell und leicht kommt der Mensch bei dieser allgemeinen Beichte davon! Er wird nicht besonders gefaßt, besonders zur Rede gestellt, er fühlt sich in der Masse und unter den Uebrigen. Ein Anderer bekennt für ihn die Sünde, bekennt sie für die neben ihm Stehenden, bekennt sie für alle. Von der auf den Einzelnen berechneten seelsorgerlichen Einrichtung, welche die Privatbeichte war, ist in der allgemeinen nichts mehr übrig geblieben. Darum ist die letztere für die Kirche ungenügend. Das christliche Gewissen soll und muß neben dem allgemeinen Sündenbekenntnis noch Gelegenheit zu einem besondern für jeden Einzelnen haben, und die Kirche muß ihm dazu Gelegenheit bieten, sonst beraubt sie sich selbst der Führung der Seelen.

Es war nun nach meiner Ansicht überhaupt ein Verhängnis, daß die Privatbeichte von dem Protestantismus allein auf die Abendmahlsvorbereitung zugeschnitten worden ist. Sie ist dadurch in noch ausschließlichere Verbindung mit dem Abendmahl gekommen, als es bei den Katholiken der Fall ist, welche öfters auch

dann beichten, wenn sie nicht im Sinn haben, zur Kommunion zu gehen. Die Privatbeichte hätte von Anfang an viel mehr in den Dienst der Seelsorge gestellt werden sollen. Ueberall, wo die Seelsorge in einer christlichen Gemeinde lebendig wird, stellt sich von selbst die Privatbeichte ein; nicht jene kirchliche Privatbeichte freilich, die an bestimmte Zeiten und Orte geknüpft ist, wo man ein Beichtformular aufsagt, wo ein Beichtkind das andere ablöst, sondern da die gedrückten Seelen einen erfahrenen Christen, zu welchem sie Vertrauen gefaßt haben, aufsuchen und ihm ihre Seele öffnen, damit er ihnen rate und helfe; nicht jene Privatbeichte, die mit Handauflegung und einer Absolutionsformel schließen muß, deren Form und Gang eine feststehende ist, sondern jene, da ein Bruder dem andern, der da sucht nach Gewißheit und Trost, ein Christus wird, ihn mahnt, lehrt, aufrichtet, mit ihm betet. Die rechte Privatbeichte ist nicht geeignet, eine an der Oeffentlichkeit liegende, in feste Formen geprägte Angelegenheit zu sein. Sie ist eine Sache der Seelsorge und braucht darum Freiheit, Stille und Zeit. Nicht damit, daß der Einzelne überhaupt bekennt, ist etwas gewonnen, sondern der Wert und Segen der darin geübten geistlichen Thätigkeit liegt in dem Eingehen auf die Seelenzustände des Beichtenden, in einer richtigen Beurteilung und Auffassung derselben und in der Mitteilung derjenigen göttlichen Wahrheiten, welche für diesen Fall und für diese Person die heilskräftigsten sind. Der Geistliche muß Seelenarzt sein und dazu praktisches Geschick haben. Eine solche Privatbeichte, wie sie Christus an Nikodemus übte, als er bei Nacht zu ihm kam, wie sie die Samariterin am Jakobsbrunnen und Petrus am See Genezareth erfuhr, stellt sich überall da ein, wo ein kräftiges religiöses Leben sich regt und wo die Leute darauf aufmerksam gemacht werden, welcher Segen in der brüderlichen Zusprache an den Einzelnen verborgen liegt. In diesem Sinne hat schon Kapp hervorgehoben, was die Privatbeichte bezwecken solle, sei Sache des Privatgesprächs, nicht eines öffentlichen Aktes.

Dagegen hat nun Klaus Harms[1]) geltend gemacht, dabei gehe

[1]) Pastoraltheologie, Kiel 1831. II, S. 257 ff.

gerade das Eine verloren, was ein beunruhigtes Herz begehre, daß es vor einer öffentlichen Person an der Statt Gottes bekenne und von dieser als von einem berufenen Diener Jesu Christi die Lossprechung empfange. Aber seit Harms' Zeiten ist gerade die kirchliche Autoritätsstellung des Pastors, der Respekt gegen seine amtliche Würde immer mehr geschwunden. Man darf heute sagen, daß es vielfach gerade das Amt ist, was die Leute abschreckt, sich dem Pfarrer zu eröffnen. Die Stellung und pastorale Würde einer öffentlichen Person umgehend, ziehen sie es oft vor, einem unordinierten Wanderprediger oder Evangelisten ihr Herz auszuschütten. Und wenn mein Lebensweg mich in Berührung bringt mit einem Christen, zu dem ich das Zutrauen gewinne, daß er mir vorwärts helfen kann, und ich mich ihm eröffne und ihn um Rat frage, steht er dann weniger an Gottes Statt vor mir als der Priester in der Kirche? Ist er nicht gerade dann von Gott berufen, mir den Weg des Friedens zu zeigen? Die kirchliche Ordnung in allen Ehren, aber nachdem die Privatbeichte einmal verschwunden ist, wäre es thöricht, Ansprüche des Amtes geltend zu machen. Die Geschichte hat gesprochen. Sie hat gezeigt, daß eine so zarte und feine Sache wie die Gewissensberatung nicht zur amtlichen Funktion allein des jeweiligen berechtigten Priesters kann gestempelt werden. Sie hat gezeigt, daß die Privatbeichte ein Vertrauensverhältnis von Person zu Person voraussetzt. Sie hat — wir mögen es bedauern oder begrüßen — dem Amt als solchem den Nimbus geraubt, den es früher hatte. Wer einem Seelsorger sein Herz ausschüttet, thut es nicht mehr deshalb, weil jener amtlich verordnet ist, sondern weil er gerade zu ihm Zutrauen hat. Für die Seelsorge ist das sicherlich nur ersprießlich, denn das Verhältnis von Seelsorger und Beichtkind ist durchaus persönlicher Natur. Wenn der amtlich verordnete Seelsorger tüchtig ist, werden die gedrückten Seelen Zutrauen fassen zu ihm und die private Seelsorge knüpft sich leichter an. Ist er nicht geschickt dazu, so wird jenes nicht geschehen, und dann ist es kein Schade. Im Interesse der Kirche und der Seelen läge allerdings eine gewisse Stetigkeit und daß der geordnete Gang der Dinge die Privatbeichte mit sich brächte. Dies wird nun durch den Wechsel der

Personen im Amt stetsfort verhindert. Hat ein geschickter und treuer Seelsorger es dazu gebracht, daß in seiner Gemeinde ein Verlangen nach privater Seelsorge und die Uebung derselben aufgekommen ist, so fällt bei seinem Tod oder Abgang leicht Alles wieder über den Haufen, denn die Sache hängt an der Person, nicht am Amt. Da aber das Amt als solches seine Bedeutung immer mehr verliert, so werden wir nicht gedrängt zu sprechen: Wenn doch nur die Seelsorge eine amtliche Sache wäre, sondern: Möchte doch jeder Amtsnachfolger ein rechter Seelsorger sein, dann würde sich das unter dem Vorgänger angesponnene, später wieder gelöste Vertrauensverhältnis mit seinem Nachfolger bald wieder neu knüpfen. Die Geschichte hat uns gelehrt, daß die Kraft der evangelischen Kirche nicht in Kirchenordnung und Amtsbegriff steht, sondern bei in Gottes Wort gegründeten, im Glauben und in der Liebe starken Persönlichkeiten, in welchen das göttliche Leben sich ein Organ geschaffen hat. Alles Andere kann die evangelische Kirche eher entbehren.

Darum sagen wir: Nicht Privatbeichte, sondern Seelsorgebeichte. Diese stellt sich nicht als kirchliche Einrichtung, sondern als Folge von geweckten Gewissen, die innerlich von Gottes Wort erfaßt sind, von selbst ein. Auch unsere Zeit zeigt genug Beispiele, wie tüchtige Geistliche und auch Laien eine reiche und ausgebreitete Privatseelsorge haben, wie in der evangelischen Kirche, auch wenn keine besondern kirchlichen Institutionen dafür vorhanden sind, doch das Gewissen rege ist, vorhandenes geistliches Leben sich spürbar macht und die ihm entsprechenden Formen zu finden weiß. In den Lebenserinnerungen Büchsels[1]) wird z. B. erzählt, wie infolge der altlutherischen Separation und der ganzen religiösen Bewegung jener Zeit eine Erweckung stattfand in seiner Gemeinde, und daß da von selbst das Bedürfnis der Privatbeichte hervortrat; wie zuerst Einzelne, dann immer Mehrere kamen, oft bis Nachts 10 Uhr; welche Arbeit, äußere und innere Arbeit das dem Seelsorger machte, aber auch, welcher Gewinn für die Gemeinde daraus erwuchs. Aehnliches kommt im Leben Blumhardts

[1]) Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen. Berlin. I, 215—303.

vor. Als er Pfarrer in Möttlingen war, kamen ohne Anregung von außen aus eigenem Antrieb Männer und Frauen zu ihm und bekannten ihre Sünden. Manche gingen 3 ja 4mal des Tags und ließen sich das Warten nicht verdrießen. Selbst die Kinder fühlten sich ergriffen, manche weinten, schrieben reumütige Briefe u. s. w. Fälschlich freilich meint dann Blumhardt, daß die Beichte und Absolution wie mit Wunderkräften wirkte und das Ausströmen einer Art magischer Kraft vom Seelsorger sei. Aber man sieht hier, daß, wo geistliches Leben in einer Gemeinde erwacht, die Seelsorgebeichte notwendig wird. Daß das nicht in so auffallender Weise wie in Möttlingen der Fall zu sein braucht, ist selbstverständlich. Sicher könnte mancher Geistliche aus seiner Erfahrung Aehnliches im Kleinen erzählen, wie da und dort eine Seele aufgewacht sei und wie die nächste Folge der Erweckung der Wunsch nach Privatseelsorge war. In den Lebenserinnerungen eines so stillen Arbeiters im Weinberg des Herrn wie Karl Friedrich Werner, Pfarrer in Fellbach[1]), wird an mehr als einer Stelle deutlich, wie viel die Seelsorge ihn in Anspruch nahm. Oft suchten Einzelne ihn auf. Manchmal verging kein Tag, an dem nicht Jemand in Seelenangelegenheiten zu ihm kam. Er bezeugt auch, daß Sündenbekenntnisse allein nicht ausreichen. „Bekennen ist noch nicht an Jesum glauben. Das Eigentliche an jeder Seele ist und bleibt die Arbeit Gottes und seines Geistes." Mancher kam auch für sich allein in der Stille zur Gewißheit der Vergebung der Sünde und suchte dann den Pfarrer erst auf, um ihm seine Freude mitzuteilen. Aus mancher Lebensgeschichte ließen sich solche Züge beibringen.

Die Seelsorgearbeit, welche in unsern Tagen manche Evangelisten haben, ist außerordentlich groß. Ein Mann wie Elias Schrenk[2]) kündigt bei seinen Evangelisationsversammlungen jeweilen an, er sei Vormittags in Sachen der Seelsorge zu sprechen. Seine Sprechstunden sind oft überfüllt. Aehnlichen Zulauf hatte an manchen Orten der jüngere Blumhardt, Zeller von Männedorf, Dammann u. Andere. Es mag ja hier dasselbe mitspielen,

[1]) Basel. Verlag von Spittler.

[2]) Vergl. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1897. S. 265.

worüber sich die ordentlichen katholischen Geistlichen etwa beklagen, wenn fremde Fastenprediger in ihre Gemeinden kommen, daß nämlich die Leute mit Vorliebe dann zur Beichte gehen, wenn sie einem Unbekannten beichten können. Es ist ihnen lieber, der Pfarrer ihres Wohnorts, der sie genauer kennt, wisse dies und jenes nicht. Seine Worte könnten der Sachlage zu genau entsprechen, seine Wünsche zu praktisch und derb sein. Von dem Wanderprediger hat man weniger zu befürchten, daß man nachher wieder gemahnt wird, weil er abreist. Manche Mahnung, früheres Betragen betreffend, bleibt einem erspart, weil er nichts davon weiß. Aber wie dem auch sei, es ist ein Beweis dafür, daß das Bedürfnis nach Seelsorge heute unter uns noch so lebendig ist als jemals, daß das Menschenherz im 19. Jahrhundert dasselbe ist, wie im 16., daß es der gedrückten Seele eine Erleichterung gewährt, sich auszusprechen und sie auch unter veränderten Verhältnissen ihren inneren Trieb zu befriedigen weiß. Wenn die Geistlichen vielerorts darüber klagen, daß die Leute den Wanderpredigern zulaufen, daß sich Niemand ihrer Hilfe bediene und sie zwar Prediger, aber nicht Seelsorger ihrer Gemeinden seien, so liegt die Schuld oft an ihnen selbst. Sie erwarten gar nicht als Seelsorger betrachtet zu werden. Sie würden in Verlegenheit geraten, wenn die gedrückten Seelen zu ihnen kämen. Sie bieten sich nicht als Aerzte an, was Wunder, wenn keine Kranken zu ihnen kommen.

Dagegen glaube ich, daß es nützlich und möglich wäre, die Uebung der Seelenpflege in der evangelischen Kirche mehr zu beleben und daß einige der für die Wiederherstellung der Privatbeichte empfohlenen Mittel jener könnten zu Gute kommen. Z. B. die Hausbesuche der Geistlichen. Wenn die Pfarrer mit den Familien und ihren einzelnen Gliedern bekannt werden, verlieren die Leute die Scheu vor dem schwarzen Mann, gewöhnen sich eher daran über dies oder jenes sich offen gegen ihn auszusprechen; ein Vertrauensverhältnis wird angeknüpft, welches die Vorbedingung einer rechten Seelsorge sein muß. Es ist hiezu auch nützlich, wenn in der Liturgie immer wieder darauf aufmerksam gemacht wird, daß der Pfarrer für Jedermann zu sprechen sei. So heißt es in

der alten preußischen Agende am Schluß der Abendmahlsvorbereitung: „Sollten sich Personen unter uns befinden, die durch etwaige Gemütsbekümmernis gedrückt unseres besonderen Rats und Trostes bedürfen, so sind wir bereit solchen vermöge unsres Amtes und nach unsern Kräften zu gewähren." Auch in der anglikanischen Kirche ist solche Einladung und Aufforderung herrschender Brauch. Die Leute vergessen die Gelegenheit sich zu eröffnen, die sie haben, wenn sie nicht immer wieder daran erinnert werden. Wenn diese Anerbietungen auch oft ohne Erfolg bleiben, das eine oder andere Mal findet sich doch gerade ein Gemüt, das sich daran anklammert. Wir können die Mühseligen und Beladenen nicht zwingen zu uns zu kommen, aber wir sollen nicht aufhören sie einzuladen. Besonders kann es dem Pfarrer bei seinen Konfirmanden nicht schwer fallen, ihnen seelsorgerisch nahe zu treten und ihr Vertrauen zu gewinnen.

Vor Allem aber darf nicht unterlassen werden, in Predigt und Jugendunterricht von dem Segen zu reden, welchen das offene Sündenbekenntnis und die seelsorgerische Beratung dem Einzelnen zu gewähren vermag. Nicht durch Ueberredung, aber durch Ueberzeugung müssen die Leute dazu gebracht werden das Segensreiche der Seelsorge zu schätzen, dann werden sie ein Verlangen darnach fühlen und dies Verlangen zu erkennen geben. Es muß der Gemeinde eingeschärft werden, daß wir ja doch vor dem Richterstuhl Jesu Christi alle offenbar werden müssen und das Verstecken doch einmal muß ein Ende haben. Es muß deutlich gemacht werden, daß die Macht der Sünde über die Seele vielfach darin begründet ist, daß Alles bedeckt und verschwiegen wird, daß es nicht eher zur Gesundheit der Seele kommt, bis der Krankheitsstoff entschieden abgesondert und ausgestoßen wird. Wer seinen Fehler nicht gesteht, der hat auch nicht Lust ihn zu lassen. Wo sich die Lossagung von der Sünde nicht äußert, da ist auch die Lösung von ihr im Innern noch nicht erfolgt. „Wer seine Missethat verbirgt, kann nicht glücklich sein; wer sie aber bekennt und unterläßt, erlangt Barmherzigkeit". Sprüche 28, 13. Das kann der Mensch zur Not ertragen, daß er in einer allgemeinen Beichte sich das Bekenntnis in den Mund legen läßt: „Wir haben gesündigt,

wir Alle"; und daß er schweigend mit anhört, was die Gesamtheit vor Gott bekennt, in welcher er ja ein verschwindendes Pünktlein ist. Dagegen aber sträubt er sich für sich allein insbesondere zur Rede gestellt zu werden und als Einzelner zu sprechen „Ich, Ich habe Uebel gethan." Darum gerade ist das Einzelbekenntnis von so durchschlagender Bedeutung. Es ist der Bruch mit der Sünde. Es ist das Morgenrot der Freiheit von Schuld. In ihm gewinnt der Geist Gottes so viel Macht, daß die Lüge, die Selbstentschuldigung und Selbstrechtfertigung unterliegt und es zu einer That kommt. Der Bekennende überwindet Weichlichkeit, Feigheit und falsche Scham, die ihm einflüstern: Schone deiner selbst; bringe dich nicht in Verachtung. Er gelangt durch offene Aussprache zum Sieg der Wahrheit über die Lüge, zum Sieg des Gewissens über die Sünde, zum Sieg der sittlichen Liebe zu sich selbst über die sinnliche und fleischliche Eigenliebe. Es muß auch in der Predigt klar gemacht werden, wie wichtig die Mahnung des Apostels ist, bekenne einer dem andern seine Sünde. Dadurch beweisen sich die Christen als Erlöste des Herrn, wenn sie sich unter einander dessen anklagen, wodurch sie sich an einander versündigt haben, wenn sie einander um Verzeihung bitten im häuslichen und täglichen Verkehr, wenn Hausgenossen, die in Streit mit einander gekommen sind, einander die Hände reichen und sagen: Ich habe gefehlt; vergieb mir. Und die Predigt muß zeigen, wie seelenstärkend und gewissenkräftigend solche Aussprache für einen Jeden ist, wie wir aber nicht nur dem unsere Schuld bekennen sollen, an dem wir uns gerade verfehlt haben, sondern wie das Letztere eine Erziehung werden soll zum seelsorgerlichen Bekenntnis solcher Fehler, von denen nur wir selbst wissen. Sehr beherzigenswert sind die Worte Harnacks[1]): „Ich möchte, daß man es auch den Erwachsenen eindringlich einprägt, welch ein Mittel für die Gesundheit der Seele und welch ein Mittel für die geistige Gemeinschaft sie damit Preis geben, daß jeder seine eigene Last trägt und darauf verzichtet sich auszusprechen. Gewiß giebt es Menschen so zart und so stark, daß sie mit sich und ihrem Gott allein fertig werden können und müssen; aber sie sind nicht in der Mehrheit. Für

[1]) In der „christlichen Welt" 1891, Nr. 18.

die meisten gilt es, daß sie sich von sich selbst und von böser Schuld nur in dem Maße zu befreien vermögen, als sie offen gegen andere sind und ihre Seele von der Liebe eines Bruders führen lassen. Jede Aussprache stärkt bereits den Charakter, und zu wissen, daß eine andere Seele die eigene Last, die man bekannt hat, mitträgt, ist einer der stärksten Hebel zum Guten. Dürfen wir sagen, daß in unserer evangelischen Kirche in dieser Richtung etwas Nennenswertes geschieht? Haben wir eine Ueberlieferung hiefür? Können wir nicht von der katholischen Kirche lernen, und ist es nicht sträfliche Thorheit der wurmstichigen Früchte wegen den ganzen Baum auszurotten?"

In der That, wo im Protestantismus das Bedürfnis nach solchem Aussprechen und Bekennen eingeschlafen ist, muß es neu geweckt werden. Auch unser Geschlecht muß an manchem Ort wieder dafür erzogen werden. Auch hier stecken wir der katholischen Kirche gegenüber wie in andern Dingen noch in den Kinderschuhen. So lange im allgemeinen das Bekennen nicht häufiger ist als jetzt, wird die Scheu, etwas Außerordentliches zu thun, immer Viele davon abhalten. Wenn aber in der Familie die Kinder schon dazu angehalten werden, ihre Fehler offen zu gestehen, wenn der Jüngling es lernt als einen Ehrenpunkt betrachten, seine Mißtritte nicht zu verheimlichen, Unrecht, das er gethan, nicht abzuleugnen, sondern aufrichtig zuzugeben; wenn er lernt vor Vater und Mutter sein Herz eröffnen und in ihnen teilnehmende Freunde sehen, die Verständnis haben für seine Leiden und seine Freuden, seine Schwachheiten und seine Interessen, so wird ein mächtiges Hindernis der Seelsorgebeichte wegfallen. Den Segen offener Aussprache, den man in jüngeren Jahren erlebt hat, will man in den späteren nicht vermissen. Es wird dem Herzen Bedürfnis, Jemanden zu haben, von dem man sich leiten und beraten läßt, nicht blindlings freilich, wie der Jesuit es verlangt, sondern so, daß die Freiheit der Gewissen gewahrt bleibt und keiner über den andern zu Gericht sitzt, daß aber auch die Reichtümer und Erfahrungen des christlichen Geistes, welche die Einen erlangt haben, von den Andern mit Gewinn benützt und dankbar geschätzt werden.

Der Rückgang der Kommunikanten in Sachsen.

Eine geschichtliche Studie über kirchliche Sitte

von

Prof. D. Drews.

In seiner „Kirchlichen Statistik Deutschlands“ (Freiburg i. B. 1899) sagt Pieper in § 17, daß es den Anschein gewinnen könne, als befänden wir uns in den evangelischen Kirchen Deutschlands mit dem Abendmahlsbesuch in einer aufsteigenden Bewegung. Dieser Gedanke scheine begründet zu sein, wenn man den Zeitraum von 1880—1895 überblicke. Aber er erweise sich als irrig, sobald man die Abendmahlsziffern für 1896 und 1897 ins Auge fasse. „Nimmt man aber erst“, so fährt er fort, „den Ausgangspunkt von der ältesten Feststellung zur Sache im Jahre 1862, so kann nirgendwo ein Zweifel darüber bestehen, daß während des letzten Menschenalters die Teilnahme am heiligen Abendmahl mehr oder weniger stark in rückläufiger Bewegung ist, auch in solchen Ländern, die nach ihrem ausgeprägt lutherischen Charakter diesem Sakrament die höchste Bedeutung zuschreiben; die Bevölkerung teilt eben nicht mehr in früherem Grade die Wertlegung auf das Sakrament, oder hält sein Erfordernis zum Heil nicht für ein unbedingtes, wie es die Kirchenlehre ihres Landes noch glauben läßt“ (S. 231).

Diese Worte Pieper's gelten leider vollkommen auch für das lutherische Sachsen. —

Es könnte nun nach eben diesen Worten scheinen, als sei der

Rückgang der Teilnahme am Abendmahl erst seit etwa einem Menschenalter eingetreten, vorher aber sei alles in gutem Stande gewesen, oder wenigstens, als ließe sich über 1862 zurück über die Beteiligung am Abendmahl nichts Sicheres aussagen. Beides wäre verkehrt. Recht wohl können wir — und ich beschränke mich dabei auf die sächs. Landeskirche — den Prozeß des Rückgangs der Kommunikanten weiter, ja viel weiter zurück verfolgen. Diesem Prozeß einmal genauer nachzugehen, hat gewiß sein großes Interesse. Ein Stück Geschichte christlicher Sitte spiegelt sich darin ab, gleich wichtig für den Kirchenhistoriker wie für den praktischen Theologen, der die Tendenzen der kirchlichen Bewegungen und des kirchlichen Lebens deutlich verstehen muß. Jene Aufgabe ist aber bisher noch nicht in umfassender und wissenschaftlicher Weise in Angriff genommen worden. Möchte die folgende Studie dazu einen Anstoß geben!

I.

Wenn man einem Theologen die Frage vorlegt: Wann beginnt wohl der rückläufige Prozeß jener christlichen Sitte? so wird er wahrscheinlich auf die Aufklärungszeit verweisen, die, wie so vieles Andere, auch dies verschuldet haben soll. Ganz irrig würde eine solche Antwort nicht sein, denn in der That hat die Aufklärung auf diesem Gebiet einen stark fühlbaren Einfluß gehabt, aber begonnen hat sie jenen Zerstörungsprozeß nicht.

Wann beginnt der Rückgang der Kommunikanten in Sachsen? — So viel ich sehe, schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Ehe ich die Belege für diese Behauptung vorlege, eine kurze Vorbemerkung[1])!

[1]) Das im Folgenden verwendete Material habe ich entnommen aus sogen. „Kirchenzetteln", das sind kirchliche Mitteilungen, die die Kantoren, Lehrer und Kirchner, namentlich in den Städten, im vorigen Jahrhundert und bis in dieses herein am Neujahrstag zu verbreiten pflegten; ferner aus „Kirchennachrichten", wie sie heute von vielen Pfarrern beim Jahreswechsel der Gemeinde geboten werden; ferner aus allerlei litterarischen Quellen, vor allem aus den „Curiosa Saxonica" oder „Sächs.

Wir haben wohl in vielen Kirchenbüchern Sachsens eine genaue Angabe der Kommunikantenzahlen bis ins 17. Jahrhundert hinein, es fehlt uns aber die Einwohnerzahl der betr. Gemeinden. Wir sind also nicht im Stande, die Prozentsätze der Kommunikanten im Verhältnis zu den Einwohnern anzugeben, wie dies heute möglich ist[1]). Wie helfen wir uns da? Wir legen unsern Angaben das Verhältnis der Kommunikanten zu den Geburten, die die Kirchenbücher ebenfalls genau angeben, zu Grunde. Mag auch das Verhältnis der Geburten zur Einwohnerzahl (die sogen. allgemeine Geburtsziffer) nicht immer und überall das gleiche gewesen sein, so haben solche Differenzen doch keinen wesentlichen Einfluß auf die Zahlenreihen, auf die es uns hier ankommt und aus denen wir nur den verhältnismäßigen Rückgang der Kommunikantenzahl erkennen wollen. Im Allgemeinen war das Verhältnis der Geburten zu der Einwohnerzahl im vorigen Jahrhundert niedriger als in diesem Jahrhundert. Es fiel vom Anfang des Jahrhunderts bis zur Mitte, von da bis zum Ende des Jahrhunderts stieg es wieder. (Vgl. S. 152 Anm. 1.) Uebrigens dürfte die Annahme nicht falsch sein, daß, wenn auf eine Geburt im Jahre 30 Kommunikanten kommen, wir auf eine Kommunikantenzahl von 110% der Bevölkerung am Anfang des Jahrhunderts, auf 100% um die Mitte und wieder auf 110% am Ende des Jahrhunderts schließen dürfen für den jährlichen Durchschnitt.

Und nun einige Belege, die wir am besten in Tabellenform geben! Ich bemerke ausdrücklich, daß sie nicht für unseren Zweck herausgesucht, sondern zufällig herausgegriffen sind.

Es kamen auf eine Geburt im Durchschnitt

Kuriositäten-Kabinet", eine Art Jahrbuch des vorigen Jahrhunderts. Endlich haben auch in liebenswürdigster Weise Geistliche in Sachsen mir Auszüge aus ihren Kirchenbüchern zugesandt. Ihnen sei hiermit mein wärmster Dank auch öffentlich ausgesprochen.

[1]) Früher hat man sehr oft von der Kommunikantenzahl auf die Einwohnerzahl zurückgeschlossen.

in den Jahren	Kommunik.	in den Jahren	Kommunik.	in den Jahren	Kommunik.	in den Jahren	Kommunik.
1. in Dresden nebst 16 eingepf. Orten:		1731—40	68,7	6. in Colditz:		1711—20	83,0
		1741—50	64,0	1701—10	70,0	1721—30	83,4
				1721—30	56,0	1731—40	78,8
1651—60	60,4	3. in Pirna:		1741—50	72,0	1741—50	78,2
1661—70	64,2	1729—37	67,6	7. in Schneeberg:		10. in Großenhain:	
1691—1700	56,8	1741—50	62,6				
1701—10	58,0	4. in Meißen-Stadt:		1729—35	63,0	1730—37	65,6
1711—20	58,1			1744—50	57,5	1742—49	62,6
1721—30	54,0						
1731—40	54,0	1735 37	51,0	8. in Dippoldiswalde:		11. in Grimma:	
1741—50	49,0	1744 50	40,9			1726—30	60,9
				1732—37	65,7	1731—40	59,7
2. in Zwickau St. Marien u. Kathar:		5. in Freiberg[1]:		1741—50	63,2	1741—50	57,6
		1701—10	68,0				
		1711—20	68,9	9. in Briesnitz bei Dresden:		12. in Chemnitz:	
1701—10	75	1721—30	69,8			1729	57,4
1711—20	74,7	1731—40	70,8	1695—1700	87,0	1733—39	53,1
1721—30	68,5	1741—50	63,9	1701—10	87,7	1741—48	52,9.

Wir sehen also, daß sich fast ausnahmslos schon in der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts eine sinkende Tendenz der Kommunikantenziffern bemerkbar macht. Ist das Sinken auch kein sehr starkes und rasches, so ist es doch eben da. Und darauf kommt es uns an. Besonders allgemein tritt es in dem Jahrzehnt 1741—50 zu Tage.

Näher zugesehen, liegt die Sache so, daß die Geburtsziffern, also damit auch die Bevölkerung, stetig langsam steigen, aber fast in demselben Verhältnis sinkt die Zahl der Kommunikanten oder hält mit dem Wachstum der Bevölkerung wenigstens nicht gleichen Schritt. Die Jugend entbindet sich also leise der altväterlichen kirchlichen Sitte.

Einige Beispiele mögen das näher illustrieren!

In Freiberg gab es durchschnittlich

	Komm.	Geburten		Komm.	Geburten
1701—10 :	20 957	308	1731—40 :	24 973	348
1711—20 :	23 319	338	1741—50 :	23 548	368,5
1721—30 :	24 033	344			

Die Geburten steigen also um 19,6 %, die Kommunikanten

[1]) Mitteilungen des Freiberger Altertumsvereins auf 1865. 4. Heft (1866), S. 331.

nur um 12,4 %. Hätte sich im letzten Jahrzehnt die Beteiligung am Abendmahl auf der gleichen Höhe gehalten wie im ersten, so hätten jährlich durchschnittlich statt 23548 25074 Kommunikanten sein müssen. Rechnet man auf 1 Geburt etwa 30 Bewohner, so ergiebt sich, daß von 1701—1740 250 % und mehr jährlich zum Abendmahl gingen[1]). Im Jahrzehnt 1741—50 aber sinkt der Prozentsatz, selbst wenn man auch hier am Verhältnis 1 : 30 für Geburts- und Einwohnerzahl festhält, auf etwa 212 %.

Stellen wir daneben die Parochie Pirna! Die Zahlen der Geburten und der Kommunikanten sind hier folgende:

Jahr		Geburten	Komm.	Jahr		Geburten	Komm.
1729	:	177	10 322	1741	:	140	10 770
1730	:	145	10 747	1742	:	176	10 406
1731	:	162	10 513	1744	:	185	10 829
1732	:	167	10 835	1746	:	168	11 055
1733	:	161	11 135	1747	:	188	10 940
1735	:	154	10 907	1748	:	184	11 351
1736	:	159	10 757	1749	:	165	11 119
1737	:	150	10 810	1750	:	194	11 136.

In der ersten Periode: 1729—1737 hatte Pirna jährlich durchschnittlich 159 Geburten, in der 2. Periode 1741—1750: 175; das ist ein Wachstum um 10 %. Die Kommunikanten der ersten Periode mit 10753 im jährlichen Durchschnitt steigen in der 2. Periode zwar auf 10950, aber das ist nur ein Fortschritt von 1,8 % im jährlichen Durchschnitt. Hielt die Kommunikantenziffer mit der Geburtsziffer gleichen Schritt, so müßten in der 2. Periode nicht 10950, sondern 11835 im jährlichen Durchschnitt kommuniziert haben. Auch hier betrug nach mutmaßlicher Schätz-

[1]) Im Durchschnitt rechnete man im Anfang des 18. Jahrh. auf 25 Einw. 1 Geburt jährlich und für die Mitte des Jahrhs. auf 27 Einw. 1 Geburt jährlich (Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. I, S. 336). Allein für Sachsen kann das nicht zutreffen, denn für Dresden, dessen Einwohner- und Geburtsziffern wir kennen, ergiebt sich für Anfang des Jahrhunderts ein Verhältnis von 1 : 30 (1691—1700 : 30 000 Einw. und 1077 Geburten) und für die Mitte ein Verhältnis von 1 : 34 (1741—50 : 62000 Einw. und 1826 Geburten). Im Lande sonst wird das Verhältnis kaum anders gewesen sein. 1837 kam in Sachsen 1 Geburt auf 25,57 Einwohner.

ung in der 1. Periode die Kommunikantenzahl etwa 250 % der Bevölkerung, in der 2. aber ungefähr nur 210 %.

In Zwickau waren bei St. Marien und St. Katharinen durchschnittlich in den Jahren

1701—10	8 860	Komm. und	118	Geburten	(vermutlich	250 %)
1711—20	8 524	„ „	114	„	„	250 %)
1721—30	8 436	„ „	123	„	„	230 %)
1731—40	8 320	„ „	121	„	„	230 %)
1741—50	7 939	„ „	124	„	„	213 %).

Hier sinkt die Zahl der Kommunikanten in den 50 Jahren des vorigen Jahrhunderts nicht nur relativ, sondern absolut. Die Geburtsziffer wächst um 5 %, die Kommunikantenzahl sinkt dagegen um 10,4 %.

Sehr interessant ist die Bewegung in Dresden nebst den 16 eingepfarrten Ortschaften. Hier gab es im jährlichen Durchschnitt

1651—60 :	700	Geburten und	42 300	Komm.
1661—70 :	733	„ „	47 068	„
1671—80 :	926	„ „	53 061	„
1681—90 :	1 034	„ „	51 911	„
1691—1700 :	1 077	„ „	61 268	„
1701—10 :	1 104	„ „	64 102	„
1711—20 :	1 289	„ „	74 935	„
1721—30 :	1 549	„ „	83 604	„
1731—40 :	1 688	„ „	90 729	„
1741—50 :	1 826	„ „	90 240	„

In diesen 100 Jahren von 1651—1750 hat sich die Zahl der Kommunikanten mehr als verdoppelt. Aber sie hat doch nicht gleichen Schritt mit der Vermehrung der Geburten und dem entsprechend der Bevölkerung gehalten[1]). Denn während sich die Geburtsziffer um 165,7 % hebt, steigt die Kommunikantenzahl nur um 113,3 %. Oder, da wir hier eine Angabe des Verhältnisses zwischen Kommunikanten und Einwohnern wagen dürfen, 1691

[1]) 1651—60 dürfte Dresden ungefähr 21 000 Einwohner gehabt haben, die natürlich ausnahmslos lutherischen Bekenntnisses waren. Lindau, Gesch. Dresdens, S. 519 schätzt die Einwohnerzahl 1697 auf 30 000. Im Jahrzehnt 1741—50 betrug die Einwohnerzahl ungefähr 54—55 000; für 1756 giebt Lindau (a. a. O. S. 638) 63 209 Einw. an.

bis 1700 betrug die Kommunikantenzahl etwa 200 % der Bevölkerung, dagegen 1741—50 nur noch 165 %.

Gleich interessant sind auch die Zahlen der Landparochie Briesnitz bei Dresden. Hier gab es im jährlichen Durchschnitt

1695—1700 : 77	Geburten	und	6 730 Komm.
1701—1710 : 81	"	"	7 107 "
1711—1720 : 89	"	"	7 385 "
1721—1730 : 88	"	"	7 313 "
1731—1740 : 88	"	"	6 950 "
1741—1750 : 89	"	"	6 923 "

Die Geburten steigen also von 1701—1750 um 9,9 %, die Kommunikanten gehen aber um 2,6 % zurück. —

Die vorgelegten Beispiele sind, bis auf die eben genannte Parochie Briesnitz, sämtlich den Städten Sachsens entlehnt. Es fragt sich, ob denn auch in den Landgemeinden derselbe rückläufige Prozeß der Kommunikanten zu bemerken ist? Leider ist in dieser Beziehung mein Material sehr unvollständig. Aber es genügt doch, um die Behauptung wagen zu können, daß es im Gegensatz zu den Städten in den ersten 50 Jahren des vorigen Jahrhunderts noch viele Dorfgemeinden gegeben hat, in denen mit der Bevölkerung auch die Zahl der Abendmahlsgäste gestiegen ist.

So hatte z. B. die Parochie Erbisdorf, Brand und St. Michael bei Freiberg im Jahre

1735 : 133	Geburten u.	6 990	Komm.	1744 : 152	Geburten u.	7 497	Komm.
1737 : 134	" "	7 528	"	1745 : 129	" "	7 647	"
1738 : 130	" "	7 595	"	1746 : 158	" "	7 789	"
1739 : 144	" "	7 735	"	1747 : 140	" "	7 919	"
1740 : 128	" "	7 624	"	1748 : 99	" "	7 849	"
1741 : 118	" "	7 513	"	1749 : 137	" "	7 705	"
1742 : 140	" "	7 400	"	1750 : 141	" "	7 678	"
1743 : 134	" "	7 710	"				

Es kamen also 1735—40 durchschnittlich jährlich auf 1 Geburt: 55,9; 1741—45: 56,0; 1746—50: 57,7 Kommunikanten. Während sich in dem ganzen vorgeführten Zeitraum die Zahl der Geburten ungefähr gleichblieb, stieg die Zahl der Kommunikanten um fast 4 %. Also von einem Rückgang kann nicht die Rede sein.

So war es, das kann man mit Sicherheit annehmen, in

vielen ländlichen Gemeinden. Wir dürfen also sagen: Der Rückgang der Kommunikanten setzt in den Städten ein.

Woher aber erklärt sich diese Erweichung altkirchlicher Sitte?

Dieser Prozeß setzt eher ein, als die Aufklärung anfing populär zu werden. Auch ist die Auflösung der Sitte nicht das Erste, wodurch sich die Aufklärung bemerkbar macht. Erst erfaßt sie die Lehre, die Anschauungsweise, dann folgt die Zersetzung der Sitte, die an sich, und zumal in dem konservativen Sachsen, eine starke Zähigkeit besitzt, auch dann noch, wenn sie bereits ins Wanken gekommen ist. Daß 1730, 1740 die Gedanken der Aufklärung bereits allgemein und sehr tief in Sachsen Boden gefaßt haben könnten, ist geschichtlich unmöglich.

Ebensowenig kann man diese auffallende Erscheinung durch den Pietismus erklären. Denn in Sachsen ist der Pietismus überhaupt nie wirklich populär geworden, am wenigsten in den Städten. Ihm wohnte allerdings ein Zug zur Unkirchlichkeit inne. Denn er tastete das übliche Beichtwesen an, er begehrte Privatkommunionen, er hatte auch in Sachsen sogar etliche Anhänger, die sich für so gefördert im Glauben hielten, daß sie des Abendmahls nicht mehr zu bedürfen glaubten[1]), aber die geringere Teilnahme am heiligen Abendmahl in so weitem Maße kann dem Pietismus Niemand auf die Rechnung setzen.

Ich sehe den Grund der dargelegten Erscheinung in einem Einfluß der oberen, zumal der adligen Stände auf die bürgerlichen Kreise.

Der Adel zeigte um die Wende des 17. Jahrhunderts eine auffallende, geradezu gesuchte Verachtung der kirchlichen Sitte und des kirchlichen Dekorums. Und zwar sollte eine gewisse Freiheit, die er sich den bürgerlichen und sonstigen Ständen gegenüber herausnahm, die Kluft zwischen ihm und diesen deutlich zum Bewußtsein bringen. Als eine Art Vorrecht nahm der Adel wie so manche andere Freiheiten, so auch diese Freiheit, nämlich die Abweichung vom kirchlichen Herkommen, für sich in Anspruch. Ein soziales Moment ist es gewesen, das zunächst die Bresche in

[1]) Gerber, Historie der Kirchenceremonien S. 466.

die kirchliche Sitte gelegt hat. Es ist ja bekannt, daß nach dem 30jährigen Krieg, während der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, der deutsche Adel sich sehr scharf gegen die bürgerlichen Kreise abgrenzte.

„Je weniger der Adel in dieser Zeit", sagt Biedermann[1]), „an reellen Vorzügen des Geistes oder an Verdiensten um die Wissenschaft und das Gemeinwesen die bürgerlichen Klassen übertraf oder auch nur ihnen gleichkam, desto anmaßender erhob er sich über sie und desto schroffer behauptete er sein gesellschaftliches Vorrecht. Im Jahre 1682 trug die Ritterschaft in Sachsen darauf an, daß ihre Söhne von denen der Bürgerlichen auf den Fürstenschulen gänzlich abgesondert würden, nicht bloß, weil jene andere Dinge zu lernen hätten, als diese, sondern auch, weil die adlige Jugend durch den gleichen Zwang in den Sitten, dem sie mit der bürgerlichen zusammen unterworfen sei, dergestalt schüchtern gemacht werde, daß ihr davon auch im späteren Leben beständig Etwas anhänge". Das Gefühl, der Sitte nicht verpflichtet, sondern ihr Herr zu sein, das also ist die Stimmung, die dem Adligen zukommt, die ihn macht. Mit vollem Recht weist in diesem Zusammenhang Biedermann darauf hin, daß diese schroffe Stellung des Adels gegen das Bürgertum in die kirchliche Sitte der Taufe und der Trauung stark eingegriffen hat. Sie hat es veranlaßt, daß durch eine Polizeiordnung von 1691 das Recht der Haustaufen allein dem Adel, Chur- und Fürstlichen Räten und „hochgraduierten" Personen vorbehalten wurde, „denn es wäre doch disreputierlich, wenn ein vornehmes Kind mit demselben Wasser getauft würde, mit welchem gemeine Kinder getauft sind". Ebenso ist dem Adel allein die Trauung im Hause gestattet[2]). Weiter maßte sich der Adel das Vorrecht an, vom dreimaligen Aufgebot entbunden zu sein, ohne sich auf ein geschriebenes Mandat

---

[1]) Deutschland im achtzehnten Jahrhundert II. Band, 1. Teil 1858, S. 140. — Vgl. Uhlhorn, Christl. Liebesthätigkeit III, S. 256.

[2]) Polizei-Verordnung vom J. 1661 bei Beyer, addit. ad Carpz. Jurisprud. Eccles. f. 116. — Vgl. Christ. Gerber, Die Unerkannten Wohlthaten Gottes in dem Churfürstentum Sachsen. Leipzig u. Dresden 1717, S. 1067.

berufen zu können. Daß aber auch hier der Adelstolz eine Rolle gespielt hat, geht aus der Bemerkung hervor, mit der der biedere Pastor Gerber in seinen „Kirchenceremonien“ von 1732 diese Unsitte begleitet: „Wenn man aber den finem proclamationis ansieht, so weiß ich nicht, warum man hierinnen einen Vorzug oder was besonders vor gemeinen Bürgern und Bauern zu haben sucht“.... „Wie verleitet doch die eitele, und hier nur in einer puren Phantasie bestehende, Ehre die armen Seelen“ [1]).

Mit diesem Standesstolz mischt sich ohne Zweifel eine unfromme und unkirchliche Gesinnung. Das deutet der ebengenannte Gerber gerade bei dieser Gelegenheit an, wenn er von einer „Verachtung der Gebete frommer Herzen“ spricht. Wie wenig man in adeligen Kreisen vom Beten überhaupt gehalten hat, ist uns auch sonst bezeugt. Sagte man doch, das Beten mache „melancholische Lottfeigen“ [2]). Fast unglaublich scheint uns nach unserem Empfinden, was Gerber an anderer Stelle berichtet: „Nächst diesem ist noch eine große Gottlosigkeit bei den Großen dieser Welt eingerissen, daß sie beim Tisch-Gebet sich schämen, die Hände aufzuheben. Ich kann nicht anders glauben, sie müssen meinen, es stehe gar zu pfäffisch und einfältig, und sei gar nicht cavalierisch, daher treten und die Hände aufheben. Dannenhero siehet man, daß sie bald mit der Paruque zu thun haben, und die Zöpfe zurechtlegen, an den Manchetten oder Hals-Kraußen zupfen oder sonst die Arme in die Seiten stemmen und also ihre Devotion recht galant und nach der neuesten Mode verrichten“ [3]).

Weiter hat sich der fromme, ernste Pfarrer über die „Hohen und Großen“ zu beschweren: „Bei dem Gottesdienst lassen sie schlechte, ja oft wohl nicht die geringste Ehrerbietung gegen Gott, noch Andacht spüren. Die Cavalier bedienen auf der Empor-

---

[1]) Historie der Kirchenceremonien in Sachsen. Dresden u. Leipzig 1732, S. 580 f. und Unerkannte Wohlthaten S. 1065.

[2]) Genealogia Nisibitarum 1716, S. 91; vgl. Biedermann a. a. O. S. 138.

[3]) Unerkannte Sünden der Welt. Achte Edition. Dresden u. Leipzig 1719, S. 200.

Kirche oder sonderlich erbauten Kirch-Stüblein die Dames, unterhalten sie mit allerhand complimentosen Discoursen, scherzen, lachen, nicht viel anders, als ob sie auf einem Ball oder bei einer Opera oder sonst einem Gelag beisammen wären, wie man sie mitten unter dem Gottesdienst wohl überlaut höret reden und lachen, und meinen dabei, das stehe ihnen alles frei, denn stille sein, singen, beten, andächtig die Predigt hören, in einem Buche lesen u. s. f. das stehe nicht cavalierisch, es komme dem Bürgerstande und andern gemeinen Leuten zu. Am allermeisten ist zu bejammern, daß man auch bei dem Gebrauch des heiligen Abendmahls sich nicht viel besser bezeiget, nur daß man etwan ein Buch in die Hand nimmt, caetera manent"[1]).

Ganz offenbar spielt der Adel seine angeblichen freien Standessitten gegen die Kirchensitten aus, die als bürgerlich und bäuerisch gelten. Darin hindert ihn nicht Frömmigkeit und sittlicher Ernst. Wie stark es gerade an letzterem dem Adel in jener Zeit gefehlt hat, das ist bekannt genug. Der Einfluß Frankreichs war verderblich und verhängnisvoll.

Man wird sich nicht wundern, wenn ein der kirchlichen Sitte so unfreundlich gesinnter Stand, wie der damalige Adel, eben auch die alte Sitte des häufigen Abendmahlsgenusses hintansetzte. So zählt unter den üblichen Sünden eines Junkers Gerber gelegentlich auch mit auf, daß Niemand wisse, wo er zum Abendmahl gehe. Zu Gerber's Zeit gingen nicht wenige Fromme im Jahr 6 oder 8 Mal zum Tische des Herrn. Der Durchschnitt ging sicher etwa 4 Mal. Was als „cavalierisch" galt, hat leider jederzeit Nachahmung, zunächst in den bürgerlichen Kreisen der Städte, gefunden. Diese Luft, wie sie in den Adelskreisen herrschte, mußte auch auf den allgemeinen Abendmahlsbesuch einwirken. So wird der Rückgang der Kommunikantenzahlen gerade in den Städten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ganz verständlich.

II.

Wenden wir uns nunmehr der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts zu und vergegenwärtigen wir uns zunächst den uns interes-

[1]) Ebenda S. 197.

sierenden Thatbestand. Wir legen unsern Angaben wieder das Verhältnis der Kommunikanten zu den Geburten zu Grunde.

Es kamen auf 1 Geburt im Durchschnitt

in den Jahren	Kommun.	in den Jahren	Kommun.	in den Jahren	Kommun.	in den Jahren	Kommun.
1. in Dresden:		4. in Meißen:		7. in Schneeberg:		1751—60	56,5
1741—50	49,0	1744—50	40,9	1741—50	57,5	1761—70	56,9
1751—60	46,7	1751—58	36,7	1751—60	54,7	1771—80	54,7
1795	33,1			1761—63	50,6	1781—90	46,3
2. in Zwickau:		5. in Freiberg:		8. in Dippoldiswalde:		1791—1800	40,2
1741—50	64,0	1741—50	63,9	1741—50	63,2	11. in Kirchberg:	
1751—60	53,8	1751—60	60,7	1751—63	59,2	1756—60	39,6
1761—70	49,0	1761—70	49,6	9. in Brießnitz bei Dresden:		1761—70	35,9
1771—80	42,9	1771—80	47,5	1741—50	78,2	1771—80	33,3
1781—90	38,3	1781—90	45,4	1791—1800	59,2	1781—90	28,8
1791—1800	35,3	1791—1800	41,2	10. in Grimma:		12 in Planitz: bei Zwickau:	
3. in Pirna:		6. in Colditz.		1741—50	57,6	1741—50	68,6
1741—50	62,5	1741—50	72,0			1751—60	67,1
1751—60	56,9	1751—60	64,0			1761—70	57,8
1761—67	47,4	1771—80	47,0			1771—75	55,5
1794—97	40,3	1791—1800	35,0				

Diese Beispiele werden wieder genügen, um zu zeigen, daß die Tendenz des Sinkens in der 2. Hälfte des Jahrhunderts ausnahmslos anhält.

In welchem Grade dies der Fall ist, das mögen einzelne Beispiele noch besonders veranschaulichen.

In Freiberg, um damit wieder zu beginnen, sind in der 2. Hälfte des Jahrh. die Geburten von 1791—1800 im Verhältnis zu denen von 1750—61 um 12,7 % gestiegen, die Zahl der Kommunikanten dagegen ist um 23,0 % gefallen.

Berechnet man dieselben Zahlen für Zwickau, so ergiebt sich ein Wachstum der Geburten um 25,4 % und ein Rückgang der Kommunikanten um 18,7 %. Für Grimma ergeben sich folgende Zahlen: die Geburten wachsen um 31,3 %, die Kommunikanten aber sinken um 6,5 %.

Jetzt werden auch die Landgemeinden in weitem Maße in die Bewegung des Kommunikantenrückgangs hineingezogen. —

Ueberblicken wir das ganze Jahrhundert, so zeigt sich ein fast erschreckender Rückgang. Die Parochie Döhlen bei Dresden

hatte bei etwa 1000 Seelen 1701 : 2906 Kommunikanten, i. J. 1799 bei etwas über 2000 Seelen: 3077. Während also am Anfang des Jahrhunderts etwa 290—300% Abendmahlsgäste vorhanden waren, betrug diese Zahl am Ende des Jahrhunderts noch ungefähr 150%. Briesnitz hatte am Anfang des Jahrh. bei etwa 3000 Seelen jährlich über 7000 Kommunikanten, d. h. 250%, am Ende des Jahrh. bei etwa 4000 Seelen noch durchschnittlich etwas über 6000 Kommunikanten, d. h. ungefähr 150%. In Ottendorf bei Rochlitz kamen i. J. 1682 auf 1 Geburt 72,9 Kommunikanten, i. J. 1782 dagegen nur noch 45,0. Krummhermersdorf bei Marienberg hatte i. J. 1690 bei ungefähr 350 Einwohnern 919 Kommunikanten, d. i. 264%; 1789 bei ungefähr 800 Einwohnern 1721 Kommunikanten, d. i. 215%. Daß aber dennoch manche Landgemeinden vom Geiste der Zeit ganz unberührt blieben, möge Kleinschirma bei Freiberg beweisen. Dort gab es bei etwa 200 Einwohnern i. J. 1683 356 Kommunikanten, i. J. 1783 bei etwa 300 Einwohnern 531 Kommunikanten. Der Prozentsatz (178) ist sich also ungefähr gleich geblieben.

Insgesamt dürfte der Rückgang der Kommunikanten in ganz Sachsen im 18. Jahrh. 100—150% betragen.

Daß an diesem Rückgang die Aufklärung stark beteiligt ist, ist außer Zweifel. Gerade in den Jahren, in denen diese Zeitrichtung in die breiten Massen gedrungen war, in den beiden letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts, ist die Abnahme der Abendmahlsgäste ganz außerordentlich groß. So stürzt z. B. in Chemnitz die Kommunikantenziffer des Jahrs 1783 von 242% auf 162% i. J. 1799[1]). In Niederzwönitz sinkt die Zahl von 173% i. J. 1796 auf 158% i. J. 1800, in Neuhausen bei Sayda von 200% i. J. 1785 auf ca. 140% i. J. 1800.

Sodann aber ist deutlich der Einfluß des 7jährigen Krieges zu bemerken. Ich habe die betr. Zahlen von mehr als 40 Gemeinden Sachsens für die Jahre 1753 (bezw. 1754)

---

[1]) Vorausgesetzt, daß die Angaben und Berechnungen bei Flinzer, Die Bewegung der Bevölkerung in Chemnitz v. 1730—1870 (1872), S. 30 Tab. III richtig sind.

bis 1763 (bezw. 1762) verglichen und gefunden, daß mit dem Jahre 1758[1]) fast ausnahmslos ganz plötzlich die Kommunikantenzahl stark sinkt. Das Gleiche ist mit der Geburtsziffer der Fall. Allein während sich diese schon von 1760 an wieder hebt, bleibt die Kommunikantenziffer niedrig und gewinnt nur in etlichen Fällen die alte Höhe wieder, um dann doch wieder in die sinkende Linie einzumünden. Ich gebe einige Beispiele!

(Siehe Tabelle auf S. 162 und 163)

Es steht fest, daß der 7jährige Krieg eine für die kirchliche Sitte auflösende Wirkung gehabt hat, die sich nicht wieder ausgeglichen hat, sondern, verbunden mit den Tendenzen der Aufklärung, die Zersetzung noch verstärkt und beschleunigt hat. Die Aufklärung wirkte gewissermaßen von innen, der Krieg von außen. Alle Erschütterungen, die die Menschen aus der väterlichen Gewohnheit herausreißen, sind für die kirchliche Sitte und das kirchliche Leben gefährlich. Wenn die Kirche überhaupt im Stande ist, Zerstörtes aufzubauen, so sicher nur in langer, mühseliger Arbeit. Des ist nicht nur das 18., sondern erst recht das 19. Jahrhundert Zeuge. Und diesem wenden wir uns jetzt zu.

III.

Daß auch im 19. Jahrh. die Tendenz des Sinkens anhält, braucht kaum gesagt zu werden. Ich wage die Abnahme in den Jahren 1801—1830 auf 60 % abzuschätzen; in den Jahren 1831 bis 1880 betrug sie 50—60 %. Mit dem Jahr 1880 tritt ein Stillstand in der Abnahme ein, der bis 1890 anhält, von da an tritt aber das alte Gesetz des Rückgangs wieder in Kraft. Es betrug die Zahl der Abendmahlsgäste im Verhältnis zu den lutherischen Einwohnern in ganz Sachsen:

1830 :	102 %	1880—84	durchschnittlich	48,8 %
1838 :	98,2 %	1891—95	„	47,9 %
1862 :	72 %	1896:		44,3 %
		1897:		44,9 %.
		1898:		45,7 %

Fassen wir zunächst die 1. Periode von 1801—1830 ins Auge, so ist der Rückgang der Abendmahlsgäste vor Allem in den

[1]) Mein Material ließ leider durchgängig für 1757 eine Lücke.

Name der Gemeinde	1754		1755	
	Geb.	Komm.	Geb.	Komm.
1. Bautzen	419	20 938	357	20 678
2. Briesnitz	—	7 373	—	6 993
3. Dresden	2 058	93 390	1886	91 209
4. Erbisdorf	135	7 741	180	7 384
5. Freiberg	383	22 864	376	22 875
6. Hainichen	76	6 433	104	6 350
7. Neustadt bei Stolpen	119	8 110	141	8 172
8. Roßwein	105	5 934	145	5 625
9. Stolpen	58	4 801	—	—
10. Wurzen	141	6 534	116	6 240
11. Zittau	492	22 138	507	21 649

ersten 2 Jahrzehnten sehr stark. Daß die Befreiungskriege mit ihrer fast sprichwörtlich gewordenen Wiedererweckung des Glaubenslebens irgendwie diesen allgemeinen Prozeß zum Stillstand oder gar zur Umkehr gebracht hätten, davon ist nichts zu bemerken[1]).

Die Zeit von 1831—1880 verlangsamt den Rückgang der Kommunikanten. Man bemerkt den Einfluß der neuen orthodoxen Richtung. Freilich mehr als verlangsamen konnte auch sie jenen Prozeß nicht.

Ein anderes aber tritt in dieser Zeit noch besonders hervor. Man bemerkt nämlich, wie verschiedenartig die Verhältnisse sich ausgestaltet haben. Sehr hohe Prozentsätze stehen neben sehr niedrigen, und zwar nicht nur markiert sich der Unterschied zwischen Dorf und Stadt, sondern auch zwischen Dorf und Dorf.

Ums Jahr 1838 waren z. B. in den Ephorien Annaberg und Grünstädtel unter 31 ländlichen Gemeinden 2, die über 140%, 18, die 100—140%, 11, die unter 100% Abendmahls-

[1]) Einem Privatbrief einer schlichten frommen Bürgersfrau aus Leipzig v. J. 1810 entnehme ich folgenden interessanten Passus: „Das muß ich noch erinnern, daß in Leipzig die Kommunikanten immer weniger werden. Ich wartete einige Male die Kommunion ab, da es jetzt Fasten ist, und die Zahl war höchstens 11 Personen; man versicherte mich, daß es viel sei, indem auch nur 3 gewesen wären. Nun denke Dir an Fastensonntagen, wo doch B. den größten Beichtstuhl hat!" (aus einer Familienchronik). Also selbst dem einfachsten Beobachter fiel damals die fortschreitende Entkirchlichung auf.

1756		1758		1762		1768	
Geb.	Komm.	Geb.	Komm.	Geb.	Komm.	Geb.	Komm.
397	20 140	295	18 259	360	17 654	363	17 241
—	7 435	—	7 009	—	5 598	—	5 576
2103	87 340	1294	71 948	1429	63 578	1415	65 663
150	7 168	106	6 189	131	5 622	100	5 648
387	22 304	267	19 924	349	17 166	—	—
90	6 490	73	6 113	109	6 052	—	—
136	8 060	110	7 777	—	—	149	7 863
115	5 520	79	5 105	123	4 816	99	4 612
67	4 797	55	4 176	73	4 074	63	4 011
92	6 300	81	5 844	93	5 123	85	5 337
508	21 229	330	18 337	429	18 412	442	17 253

gäste hatten. Von 12 städtischen Parochien dieser Ephorien hatte nur Zöblitz 100%, alle andern weniger. Die niedrigsten Zahlen zeigen Buchholz mit 55% und Joh.-Georgenstadt mit 53% Abendmahlsgästen[1]). Wir finden also ein Schwanken zwischen 140 und 53%. In den Jahren 1870—75 bewegte sich in der Ephorie Annaberg die Kommunikantenzahl zwischen 50 und 100%.

Im Jahre 1857 hatten unter 36 Gemeinden der Ephorie Grimma nur 10 Gemeinden unter 100% Kommunikanten, und zwar waren darunter 6 städtische Parochien (der niedrigste Prozentsatz betrug 47). Die meisten, nämlich 15 Gemeinden, hatten 111—120%; 9 : 141—150%; 1 Gemeinde 173%, eine andere 174% Kommunikanten. — 1877 bietet die Ephorie Grimma, die damals 31 Parochien hatte, ein ganz anderes Bild. Nämlich

15 Gemeinden hatten 100% u. mehr[2]).
11 „ „ 90%—99%
10 „ „ 80%—89%
4 „ „ 70%—79%
3 „ „ 60%—69%
2 „ „ 50%—59%
1 Gemeinde hatte 40%—49%
1 „ „ 25,9%

[1]) Ziehnert, Kleine Kirchen- u. Schulchronik der Ephorien Annaberg u. Grünstädtel. 1839.

[2]) Der höchste Prozentsatz betrug 137,4.

Im Durchschnitt zeigte die Ephorie 90,8 % Kommunikanten.

Die Stärke des Rückgangs in diesem Zeitraum mögen folgende Beispiele illustrieren:

1. Par. Sora mit Lampertsdorf und Lotzen (Eph. Meißen) hatte 1832: 170 %; 1836: 157 %; 1837: 153 %; 1847: 137 %; 1857: 124 %, 1867: 119 %; 1877: 116 % Abendmahlsgäste. Das ist von 1832—1877 ein Rückgang von 54 %.

2. Par. Königswalde mit Hartmannsdorf (Eph. Werdau) hatte 1840: 134 % (?); 1849: 112 %; 1855: 126 %; 1864: 106 %; 1871: 88 %; 1880: 90 % Komm. Von 1840 bis 1880 geht also die Zahl der Kommunikanten um 44 % zurück.

3. Par. Leuben bei Lommatzsch hatte 1830: 3047 Komm.; 1850: 2708; 1860: 2713; 1869: 2388. Das ist ein Rückgang um 21,6 %, während die Geburten um 38,6 % sich vermehrt hatten.

4. Par. Leuben bei Dresden hatte 1832: 1459 Komm.; 1840: 1411; 1872: 1244; 1878: 1198; 1879: 1137. D. h. während 1832 die Abendmahlsgäste etwa 55 % der Bevölkerung ausmachten, fiel diese Zahl auf 27,6 % i. J. 1879.

5. In Friedrichsgrün (Eph. Zwickau) ging die Kommunikantenzahl von 115 % im J. 1831 auf 68 % im J. 1880 zurück.

6. In der Ephorie Leisnig sinkt der Prozentsatz von 87,9 % i. J. 1852 auf 66 % i. J. 1875. —

Seit 1880 tritt, wie gesagt, ein Stillstand in dieser rückläufigen Bewegung ein, ja sogar eine Hebung der Kommunikantenzahlen. Das will etwas bedeuten, wenn man bedenkt, daß die Tendenz des Rückganges seit etwa 150 Jahren fast ununterbrochen angehalten hatte. Die Ursache dieser auffälligen Erscheinung ist in der Erstarkung der Kirchlichkeit zu sehen, die ihrerseits wieder als eine Rückwirkung gegen die sozialdemokratisch-materialistische Anschauung anzusehen ist. Es wäre verkehrt, in dieser Bewegung nur religiöse Motive anzunehmen, ihr liegen ohne Zweifel auch politische und soziale zu Grunde. Aber genug, die Erstarkung des kirchlichen Bewußtseins ist vorhanden. Leider aber hat sie sich nur als eine Welle gezeigt, die sehr bald wieder zurückgeflutet ist. Denn nach 1890 tritt die rückläufige Bewegung wieder in Kraft.

Nicht uninteressant ist es, die Entwicklung seit 1879 in den verschiedenen Ephorien des Landes zu verfolgen. Darnach ergeben sich uns 3 verschiedene Gruppen.

Die erste zeigt eine deutliche Tendenz, die Kommunikantenzahl zu erhöhen. Das gilt vor allem von der Ephorie Oelsnitz (1879: 33,8%; 1885: 39,6%; 1895: 40,7%; 1896: 41,4%; 1897: 44,1%; 1898: 44,3% also seit 1879 ein Wachstum von 10,5%); in zweiter Linie steht Marienberg, das in der gleichen Zeit um 8,2%, und Freiberg, das um 7,6% Kommunikanten gewachsen ist. Mit größeren oder kleineren Schwankungen steigt die Kommunikantenzahl ferner in den Ephorien Plauen (1879: 33,7%; 1897: 40,1%; 1898: 42,2%); Zwickau (1879: 47%; 1897: 51,2%; 1898: 50,4%); Werdau (1879: 39%; 1897: 43,6%; 1898: 44,3%). Schneeberg (1879: 63,3%; 1895: 66,8%; 1897: 65,3%; 1898: 66,1%) und Stollberg (1879: 42%; 1897: 44,6%; 1898: 46,1%). Ordnen wir diese Diözesen geographisch, so springt in die Augen, daß das Vogtland und das Erzgebirge es sind, die diese aufwärtssteigende Bewegung zeigen — mit Ausnahme der Eph. Annaberg, die im Ganzen auf der Durchschnittszahl von 52—53% in den letzten Jahren stehen geblieben ist. Ferner zeigen eine aufsteigende Linie auch Leipzig-Land (II) mit 25% 1879, 34% 1895, 30,3% 1897 und 30,4% 1898 und Borna mit 50%, 60,3% 55,6% und 55,4% für die gleichen Jahre. In der Eph. Pirna hebt sich die Zahl von 41,9% i. J. 1879 auf 47,2% i. J. 1898 und in der Stadt Dresden von 24,6% auf 28,4%.

Die zweite Gruppe bilden die Ephorien, deren Kommunikantenzahlen die Tendenz des Fallens zeigen. Hierhin gehören die Eph. Grimma, (1879: 66%; 1897: 58,9%; 1898: 60,4% Meißen (1879: 61%; 1897: 56%; 1898: 55,9%) mit St. Afra (1879: 36%; 1897: 29,2%; 1898: 30,7%), Dresden-Land mit 33,7% 1879, 29,7% 1897 und 30,0% 1898. Ferner Rochlitz (1880: 62,5%; 1897 und 1898 55,7%) und Leisnig (1880: 60,7%; 1897: 53,9%; 1898: 53,4%). Auffallend sinkende Zahlen zeigt auch die Oberlausitz (1879: 74%; 1897: 66,3%; 1898 wieder: 68,2%).

Endlich die dritte Gruppe setzt sich aus den Ephorien zusammen, die bei auf- und absteigenden Zahlen im Ganzen die gleiche Höhe seit 1880 bewahrt haben. Dahin gehören außer Annaberg, Oschatz, Großenhain, Radeberg, Chemnitz II, und Dippoldiswalde, auch die Großstädte Leipzig und Chemnitz.

Es ist eine interessante Frage, wie sich diese ganz verschiedenartige Bewegung erklärt. Ich will hier nicht darauf eingehen. Nur darauf möchte ich aufmerksam machen, daß am Wachstum hervorragende Industriebezirke und am Sinken hervorragende landwirtschaftliche Bezirke beteiligt sind. —

Und was lehrt diese Entwicklung? Ich will's noch einmal mit den Worten Pieper's sagen: „Die Bevölkerung teilt eben nicht mehr in früherem Grade die Wertlegung auf das Sakrament, oder hält sein Erfordernis zum Heil nicht für ein unbedingtes, wie es die Kirchenlehre ihres Landes noch glauben läßt" (S. 231). Mit dieser Thatsache muß die Theologie rechnen, die praktische so gut wie die systematische und die historische [1]).

---

[1]) Zum Schluß noch eine Bemerkung! Es wäre höchst verdienstlich, wenn von irgend einer Seite die Veröffentlichung der Kommunikanten-, Geburts-, Trauungs- und Sterbeziffern aus sämtlichen Kirchenbüchern Sachsens, soweit sie überhaupt zurückverfolgt werden können, in die Hand genommen würde. Damit wäre für die Ermittlung des Standes und der Entwicklung der kirchlichen Sitte ein außerordentlich wertvolles Material geboten. Die nur scheinbar langweilige und uninteressante Arbeit — oder sollte es einen Pfarrer nicht interessieren, welche Geschichte ihm die Kirchenbuchszahlen aus der Vergangenheit seiner Gemeinde zu erzählen haben? — würde jeder Pfarrer gern übernehmen.

Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes.

Von

Lic. Wilhelm Schüler,
Pfarrer und Missionar in Tsingtau.

Der folgende Aufsatz enthält nicht das, was man in erster Linie von einer Studie, die dem Gebiet sowohl des Neuplatonismus als des Christentums angehört, erwarten wird. Er veranschaulicht nicht ein Stück des Prozesses, in dem die tiefgreifende und bis heute fortwirkende Beeinflussung des Christentums durch den Neuplatonismus erfolgt ist, er geht nicht im einzelnen den Wechselwirkungen nach, die zwischen den beiden großen geistigen Gebilden herüber und hinüber stattgefunden haben. Das schwebte mir allerdings als Ziel vor, als ich mit dem Studium des Neuplatonismus mich ernstlicher zu beschäftigen begann. In diesem Artikel handelt es sich höchstens um eine kleine Vorarbeit zu dieser wichtigen Aufgabe, wobei der Umstand, daß ich infolge meiner Berufung seitens des Allgemeinen evangel.-protest. Missionsvereins nach Tsingtau genötigt bin, meine bisherige Thätigkeit abzubrechen, dem Folgenden erst recht einen sehr bescheidenen Charakter gibt; denn ich muß nunmehr auch auf alle Quellennachweise und auf die Berücksichtigung bisher erschienener Litteratur über den in Frage stehenden Gegenstand verzichten. Doch wird man hoffentlich bemerken, daß ich mich bemüht habe, die Darstellung der Anschauungen des Plotin und des Origenes möglichst mit ihren eigenen Worten zu geben.

Nur mit Plotin und Origenes beschäftigen sich die folgenden

Spalten. Von einer Beeinflussung dieses durch jenen kann da von vornherein nicht die Rede sein; denn Origenes' systematisches Hauptwerk, für uns die Hauptquelle seiner Anschauungen, war — nach der gewöhnlichen Datierung auf 213 — fertig, als Plotin 8 Jahre zählte; daß aber Plotin von Origenes abhängig sei, daran ist erst recht nicht zu denken. Aber gerade in dieser persönlichen Unabhängigkeit beider Geister von einander kommt ein besonderes Problem zu Tage, ein Problem wesentlich religionspsychologischer Art. Denn vergleichen wir die Gedankenwelt des einen mit der des anderen, so entdecken wir eine weitgehende Uebereinstimmung und wir werden inne, wie in dem Moment schon, in dem der Neuplatonismus auf den Plan tritt — nicht erst späterhin — die christliche Spekulation in einem Verwandtschaftsverhältnis zu ihm steht. Denn aus einer gemeinsamen geistigen Sphäre wachsen die Wurzeln für beide Systeme; wir denken daran, daß Plotin wie Origenes zu den Füßen des gleichen Lehrers saßen. Und doch gehen ihre Wege auf der anderen Seite so getrennt; der eine Schüler wird der Begründer des Neuplatonismus, der andere ist der eigentliche Schöpfer der christlichen Philosophie und stirbt den Tod um seines Christenglaubens willen [1]). Ich will versuchen, ein Bild von diesem eigenartigen Zusammen- und Auseinanderstreben der Elemente in der Gedankenwelt beider Männer zu geben, indem ich ihre Vorstellungen von der Seele darstelle. Das ist freilich eine weitere Beschränkung des Themas; aber es handelt sich dabei nicht um einen beliebigen Ausschnitt aus dem Ganzen, sondern um einen besonders charakteristischen und instruktiven Begriff, der für Plotin wie für Origenes weit umfassender ist, als es das Wort „Seele" vermuten läßt. Am klarsten ist dies bei Plotin, dem wir uns zunächst zuwenden.

Es ist gar nicht möglich, die plotinische Vorstellung von der Seele zu entwickeln, ohne sie in dem großen Rahmen seines

[1]) Die Frage, inwieweit die Vorstellungen sowohl des Origenes als des Plotin schon bei ihren Vorgängern vorhanden waren, und inwieweit sie originell sind, bleibt in dieser Betrachtung unberücksichtigt. — Es kommt mir hier nur darauf an, die beiden geistigen Welten, so wie sie damals entwickelt waren, einander gegenüber zu stellen.

Weltsystems zu betrachten. — Auf verschiedene Weise kann man das Charakteristische desselben herausstellen. Die eine Betrachtungsweise, an die wir anknüpfen wollen, ist die, welche den durchgehenden Dualismus des Systems hervorhebt. Es handelt sich um die großen Gegensätze zwischen Oben und Unten, zwischen dem Einen und dem Vielen, zwischen κόσμος νοητός (τὸ νοητικόν, φύσις νοητή) und φύσις αἰσθητική, οὗτος ὁ κόσμος, zwischen übersinnlicher Welt und Erscheinungswelt. Aber diese beiden Welten klaffen doch nicht auseinander; in eine Einheit alles zu begreifen, ist vielmehr Plotins oberstes Streben. Die Seele nun ist es, welche diesen Dienst leistet, welche die Gegensätze überbrückt und die Verbindung herstellt. Sie ist das allerwunderbarste Wesen; sie gehört beiden Welten an. Sie stellt den äußersten Kreis des Intelligibelen dar, an den νοῦς sich anschließend, wie dieser an das Erste, das Eine und Gute; aber sie ist andererseits das Oberste in der unteren, diesseitigen Welt, sie eröffnet den Reigen der körperlichen Erscheinungen, λόγος ἔσχατος des Intelligibelen, λόγος πρῶτος alles Sinnlichen! Nicht als ob sie selbst ein Körper wäre, ihrer Substanz nach gehört sie vielmehr allein der oberen Welt an, aber doch erstreckt sie sich in das Diesseits wie ein Radius, der von einem Centrum ausgeht. Sie hat eine Zwitterstellung gleich den Amphibien; sie kehrt ihr Antlitz sowohl nach oben als nach unten. Sie ist nicht nur Eines, wie das Oberste des Intelligibelen, auch nicht nur Vieles, wie die Körper, sondern Eines und Vieles, geteilt und ungeteilt. Sie ist es, welche allen Lebewesen der Körperwelt das Leben gibt und erhält. Sie hat selbst keine Größe, aber es gibt keine Größe ohne sie; sie bedarf keines Körpers zu ihrem Sein, aber der Körper bedarf ihrer, damit er überhaupt sei und bleibe. Dabei ist keineswegs nur an die Menschen gedacht, sondern Seele ist überall, in den Tieren, in den Pflanzen und Steinen so gut wie in den Gestirnen und in der Erde, und auch das All hat seine Seele. Doch ist nicht in jedem Körper eine selbständige Seele, und sodann sind die Arten der Seele sehr verschieden. Die Pflanzen haben sie in einem andern Sinn als die Sterne; sie erhalten sie nämlich von der Erde und zwar nur die ψυχὴ

γεννητική; ähnlich verhält es sich mit den Steinen. Schneidet man die Pflanze ab, so hört sie auf, Pflanze zu sein und ist ein einfaches Stück Holz. Die Seele umfaßt eine ganze Skala von Kräften und Vermögen; zu den oberen Seelenvermögen gehören νοῦς und λογισμός, zu den unteren, den unvernünftigen, das αἰσθητικόν, φυτικόν, αὐξητικόν, ferner ἐπιθυμία und θυμός. Je nach dem, was in einer Seele vorherrschend ist, bemißt sich ihr Grad; so gibt es erste, zweite, dritte Seelen u. s. w. entsprechend ihrer Entfernung vom Intelligibelen. Je weniger sie von den Begierden und Trieben des Körpers sich beeinflussen läßt, je mehr sie ihn mühelos beherrscht, ohne in ihrem Schauen des Intelligibelen gestört zu werden, um so vollkommener ist sie. Aus diesem Grunde ist die Weltseele die vortrefflichste von allen.

Ihr am nächsten kommen die Seelen der Gestirne, besonders der Sonne und des Mondes. Bei den Menschen gibt es dann wieder sehr verschiedene Abstufungen. Jedoch verhält es sich bei jedem Einzelnen so, daß er niemals gänzlich von der oberen Seele abgeschnitten ist. Die Seele ist ein Einheitliches, aber mit einem obern und einem untern Teil. Wie eine vom Intelligibelen ausgehende Linie ist sie zu denken, auf der nun der Körper eine höhere oder niedere Stufe einnehmen kann; hier ziehen ihn die untern Vermögen herab, doch läßt er sich von dem besseren Teil emporziehen [1]).

Man darf sich das Sein der Seele im Körper nur nicht so

---

[1]) Ich finde, daß man überhaupt bei der Darstellung des Seins nach Plotins Weltanschauung die Einschnitte zwischen dem Ersten, dem νοῦς, der Seele und der Sinnenwelt zu stark betont. Zwischen dem Ersten und dem Letzten gibt es eine Menge von Abstufungen und vermittelnden Zwischengliedern. So ist z. B. der Weltseele wieder ein besonderer Weltnus übergeordnet, der wahrscheinlich identisch ist mit Demiurg und Zeus; und unter ihr steht eine niedere Weltseele (φύσις). Zwischen φρόνησις und φύσις nimmt wieder die Weltphantasie eine mittlere Stellung ein. — Bei der Erde wird unterschieden die ψυχὴ γεννητική, von der jeder Teil eine Spur hat; über ihr befindet sich τὸ πᾶν φυτικόν (nicht etwa identisch mit der Weltseele); weiter nach oben reiht sich ἡ τοῦ αἰσθητοῦ φύσις an, welche überhaupt nicht mehr mit dem Körper vermengt ist, sondern darüber schwebt; dazu kommt dann die noch höhere Seele und der Nus.

vorstellen, als ob dieser sie in sich einschlöße wie in einen Raum. Plotin bemüht sich sehr, in diesem Punkt alle falschen Auffassungen abzuweisen. Nicht die Seele ist im Körper, sondern der Körper in der Seele. Diese ist das Umschließende; der Körper ist in ihr, wie das feuchte Netz im Wasser. So ist es deutlich, daß die Seele sich nicht dem ganzen Körper hingiebt. Ihr Haupt bleibt immer fest gegründet über dem Himmel, aber von da aus erstreckt sie sich verschieden weit in das Sinnliche hinab.

Die Seele also ist es, welche allen Körper-, allen Lebewesen erst das Dasein gibt. Wie ist das aber nun näher vorzustellen? Was ist die Erscheinungswelt ohne die Seele, und wie kommt die in der Sphäre des Intelligibelen, des Guten befindliche Seele dazu, ihren Platz zu verlassen und in die niedrige Sinnenwelt einzugehen?

Mit dieser Frage stoßen wir auf das größte ungelöste Problem, das Plotins System überhaupt in sich birgt. Denn wenn wir in der Erscheinungswelt abstrahieren von der Seele, so stehen wir vor der Materie. Was aber ist Materie?

Hier stehen wir vor dem klaffenden Widerspruch, den Plotins System in sich hat, sofern es die Welt in ihrem Entstehen beschreiben will. — Denn der oberste Satz ist der, daß das Sein nur bei dem Intelligibelen, dem Guten ist. Wie kommt es aber dann zu der unteren schlechten Sinnenwelt? Existierte weiter nichts als das Intelligibele, so könnte dies auch bei aller Verzweigung und Ausbreitung doch sein Wesen nicht verlieren. Darum weist Plotin der Materie die Schuld zu. Die Sinnenwelt ist eine Vermischung des Intelligibelen mit der Materie. Dann aber ist das Wesentliche des plotinischen Systems preisgegeben, nämlich die Einheit der Welt, die Zurückführung des All und des Vielen auf das Eine und Gute; statt Monismus hätten wir Dualismus [1]).

[1]) Der Widerspruch scheint mir offenbar zu sein, und er ist überhaupt unvermeidlich bei dem Versuch, die Entstehung der Welt genetisch aus einem Sein begreiflich machen zu wollen, das gerade in schroffen Gegensatz zu allem Sinnlichen gesetzt ist. Ich kann mich aber nicht dagegen verschließen — Ge-

Dieselben Fragen und Widersprüche im System Plotins — und noch andere — sind es, die sich bei seinen vielfachen Versuchen herausstellen, die Vereinigung der Seelen mit der Körperwelt anschaulich zu machen. Zwei Betrachtungsweisen stehen sich gegenüber, deren Gegensätzlichkeit Plotin selbst allerdings nicht zum Bewußtsein zu kommen scheint. Einmal heißt es, daß die Seele in ihrem Herabkommen die Körperwelt überhaupt erst schaffe; sie bringe die im νοῦς vorhandenen λόγοι an die Materie heran; sie läßt das Sinnliche aus sich herausleuchten und kreist nach ihm hin. — Sodann aber sollen die Körper wieder schon vor dem Herabkommen der Seele vorhanden und die Ursache für dieses sein. Die Körper ziehen die Seelen herab; diese gehen gerade zu denjenigen, die darauf eingerichtet sind, sie aufzunehmen. — Die Gegensätzlichkeit der Betrachtungsweise an diesem Punkt zeigt sich noch in anderer Hinsicht. Sind die Seelen dafür verantwortlich zu machen, ist es ihnen als Schuld zuzumessen, daß sie zu der Körperwelt herabgestiegen sind? An vielen Stellen scheint es so. Die Seelen haben sich bethören lassen, sie waren nicht zufrieden in dem Zustand des Intelligibelen, wo sie wie die Könige um den Allherrscher herum saßen; sie gewannen ihr eigenes Wesen lieb und wollten etwas anderes sein (als das Intelligibele) und so tauchten sie hervor, gingen in die Körperwelt ein, wurden in Fesseln geschlagen in diesem Gefängnis und versanken in der Tiefe. — Aber mindestens ebenso häufig wie diese Auffassung ist

danken, die mir durch meinen philosophischen Lehrer H. Cohen nahe liegen — daß bei Plotin sich starke Ansätze finden zu einer rein erkenntnistheoretischen Auffassung der Welt. — Die Beschreibung des Werdens erscheint dabei nur als Mittel, um die begrifflichen Verhältnisse des Seienden, wie es nun einmal thatsächlich ist, klar zu machen. In dieser Richtung liegt es z. B., wenn er bei der Entstehung der Welt ausdrücklich sagt, daß von einer solchen nur begrifflich zu reden sei, die Welt sei ewig; oder wenn er das Schöne aus dem Guten erzeugt sein läßt „aber doch nicht der Zeit, sondern der Wahrheit nach". Wichtig ist ferner die Erörterung über die intelligibele Materie.

Mir scheint, daß in den theologischen Darstellungen des Neuplatonismus resp. des Systems Plotins seine philosophische und wissenschaftliche, auf das wirkliche Erkennen der Welt gerichtete Arbeit unterschätzt wird gegenüber der Betonung des religiösen Zuges, der auf Flucht aus der Sinnenwelt drängt. — Aehnliches gilt von seinen ethischen Anweisungen.

die andere, wonach die Seele keineswegs ein Tadel trifft, und die Vereinigung mit dem Körper nicht als ein Uebel gilt. Das Herabkommen ist vielmehr ein Zeichen ihrer Kraft; nur das ganz Kraftlose bleibt für sich allein, aber das Gute schafft den νοῦς um sich herum, dieser die Seele, und so muß auch diese weiter schaffen in der Körperwelt. Ihre Kraft bliebe ja sonst ganz verborgen, ja sie wäre in Wahrheit gar nicht vorhanden. Die Seelen müssen schaffen und ordnen, darum geben sie sich den Körpern hin; nur dürfen sie in der Hingabe für sie nicht zu weit gehen, sonst werden sie wie von Zauberfesseln umstrickt. Zieht sie sich aber schnell wieder zurück, so hat sie nur Gewinn; sie hat Kenntnis von der Natur der Bosheit gewonnen und sie hat Kräfte entfaltet, die ja sonst ganz zwecklos würden brach gelegen haben. Die Weltseele steht auch hier wieder am höchsten; sie gibt zwar dem Körper des Alls das Leben, aber so, daß sie dabei ganz in der oberen Welt verbleibt.

Ein Versuch, die Seele selbst aus dem Dilemma von Schuld oder Nicht-Schuld herauszuziehen, ist es, wenn alle Verantwortung der Körperwelt zugewiesen wird. Hätte jedes Lebewesen einen so vollkommenen, der Gefahr der Affektion gar nicht ausgesetzten Leib wie das All, dann würde auch die betreffende Seele dieselbe Vollkommenheit wie die des Alls haben. —

Nahe verwandt mit der genannten Gegensätzlichkeit der Auffassung, ist die, welche Freiheit und doch wieder Notwendigkeit bei dem Herabtauchen der Seele aus dem Intelligibelen behauptet. Jedoch ist die Notwendigkeit hier das Uebergeordnete, auch da, wo Freiheit anerkannt wird. Denn einem Begriff, einem festen Gesetz, der Ordnung des Alls ist alles Hinabsteigen und Aufsteigen der Seele unterworfen. Diese Notwendigkeit äußert sich dabei zuweilen als Strafe; denn die doppelte Schuld, die einmal in dem Beweggrund der Seele zum Hinabsteigen und zum andern in den danach verübten Uebelthaten besteht, rächt sich in dem ersteren Fall durch die Leiden, die der Inkorporierung der Seele folgen, in dem andern darin, daß sie in andern Körper eingehen muß, bis sie schließlich wieder emportaucht. Die Strafe entspricht genau dem Vergehen; z. B. wer hoffärtig war, dessen

Seele kommt in einen Pfau u. s. w.

Verfolgen wir das Dasein der Seele weiter nach ihrer Inkorporierung, so stoßen wir auf dieselben Gegensätze. Mannigfach ist ihr Schicksal, mannigfach die Abstufungen, der höhere oder niedere Wert, den ihr Dasein hat. Worin sind die sich so herausstellenden Verschiedenheiten begründet? Wir erhalten wieder zwei Antworten. Die erste macht die Körperwelt entsprechend ihrer Verantwortlichkeit für das Herabkommen der Seelen auch für die Veränderungen, denen sie hier unterworfen sind, verantwortlich. Die Örtlichkeit, an der die Seelen sich befinden, Wasser, Luft, die Wohnungen, die Nahrung, die Mischungen der Körper streifen etwas von sich an ihnen ab. Die Seele liegt im Kampf mit dem Körper, die Vernunft mit den Begierden. In den Körpern können sich die Seelen unvernünftige Begierden, θυμοί und andere πάθη zuziehen. Die andere Antwort appelliert an den freien Willen der Seele selbst. Sie zieht durch das Böse, das sie hier verübt, sich Schuld zu, und diese hat die Strafe, die Verpflanzung in andere Körper zur Folge (s. oben), und andererseits erhalten die Seelen, welche hier das Bessere wählen, einen dem entsprechenden Platz im Weltganzen. — Ueber diesen beiden Erklärungen steht dann aber wieder eine noch höhere, welche Plotin vor allem betont und in die er sich offenbar mit besonderer Liebe versenkt. Es ist die alles beherrschende Notwendigkeit, die als eine alles zusammenfassende Harmonie sich darstellt; zahlreich sind die Ausdrücke für diese wunderbare Macht. Hier kommt der Optimismus des Systems, die poetisch-ästhetische Betrachtung der Welt wieder zum Durchbruch. Was auch immer geschieht, es ist so nach einer von Ewigkeit bestehenden Notwendigkeit und es ist im Zusammenhang des Ganzen gut und schön und dient dazu, dessen wunderbare Harmonie zur Erscheinung zu bringen, wenn auch das Einzelne für sich betrachtet oft schlecht und häßlich ist. Vermöge dieser Betrachtung sind Plotin die Uebel und Leiden in der Welt kein Widerspruch gegen deren Göttlichkeit. „Im Tartarus ist gerade der Schmerzesschrei des Prometheus an seinem Platze und schön“[1]).

[1]) Diese auf das Ganze verweisende Betrachtung erscheint auch in der Wendung, daß das einzelne Schlechte als eine notwendige Begleiterscheinung

Freilich ergeben sich dabei notwendig Widersprüche zu der trotzdem behaupteten Freiheit. Plotin sucht sie auch zu überbrücken, indem er ein „Sowohl — als auch" behauptet. Wohl ständen wir unter der Notwendigkeit des Umschwungs des Alls, aber wir würden doch nur z. T. davon afficiert, etwa wie kluge Diener, die — im Unterschiede zu Sklaven — zwar ihren Herren zu gehorchen haben, aber doch zum Teil sich selbst angehören. — Das Beherrschende der in dem Gang der Dinge liegenden Notwendigkeit im Gegensatz zu dem, was Freiheit des Menschen heißt, kommt darin zu einem anschaulichen Ausdruck, wenn die Vernunft des Alls verglichen wird mit der Vernunft, die im Staat Gesetze giebt und dabei im Voraus weiß, was die Bürger thun werden und ihre Handlungen und deren Folgen schon im Voraus in Betracht zieht. — Nur allein die Tugend, heißt es, sei ἀδέσποτος, wenn auch ihre Werke in den Zusammenhang des Ganzen verflochten seien. Und noch mehr gilt dies von der θεωρία, die aber selbst ein Tugendstreben ist; von ihr heißt es, daß sie allein frei sei von dem Zauber, der in den Einflüssen des All besteht. Denn in der θεωρία erhebt sich der Mensch, die Seele, zu sich selbst.

Und damit vollendet sich die Bahn, die Plotin die Seele beschreiben läßt. Wie tief sie auch hinabgesunken ist in die Körperwelt, immer bleibt sie doch — und zwar gerade auch die am tiefsten stehende — ihrer eigentlichen Natur nach zur intelligibelen Welt gehörig. Sie braucht sich nur auf ihren Ursprung zu besinnen, sie braucht nur zu sich selbst zu kommen, dann kann sie die Fesseln abstreifen, in die sie hier geschlagen ist. Los von dem Leib, seinen Begierden und Affekten! ist darum die ethische Losung, die Plotin giebt. Und wenn die Seele ganz zu sich selbst gekommen ist, dann ist sie im Intelligibelen, dann ist sie selbst das Intelligibele, dann ist sie das einzig Seiende, sie ist bei Gott. — Stufenweise geschieht der Aufstieg; erst muß die Seele durch Tugend vom Laster sich befreit haben zu gottähnlicher

des gesamten Lebens angesehen wird. „Wenn der Chor dahinschreitet, müssen die im Wege kriechenden Schildkröten zertreten werden." Auch das All habe etwas dem Zorn und der Galle Analoges.

Schönheit, erst muß das Auge sonnenhaft geworden sein, wenn es die Sonne schauen soll; dann aber offenbart sie sich in ihrem Glanze, wenn die Seele den Körper gänzlich verlassen hat, und für Augenblicke ist dieses Unbeschreibliche schon hier gethan. In wunderbar weihevoller, erhebender Weise schildert Plotin die seligen mystischen Momente der Ekstase, in denen die Seele das Irdische gänzlich hinter sich gelassen hat und in der Gottheit mit der Gottheit eins geworden ist. — Aber Plotin denkt sich die Entwicklung nicht darauf hinausgehend, daß einmal alle Seelen befreit seien, und daß nach dem Verschwinden der Erscheinungswelt das Seiende auf die drei großen Sphären des Intelligibelen sich zurückgezogen habe. Nein, die Welt ist ewig; einen ewigen Kreislauf der Seele scheint Plotin anzunehmen. Zwar äußert er sich nirgends ausführlich darüber, aber er deutet es doch an, wenn er sagt, das das All in dem Aufstieg und Abstieg der Seelen in gewissen Zeiten immer wieder zu demselben Punkt zurückkehre nach einem Begriff, dem alles unterworfen ist.

In dem Aufstieg der Seele kommt — wie wir andeuteten — die Ethik Plotins zur Geltung. Aber, wie schon aus der letzten Bemerkung deutlich wird, ist der Begriff der sittlichen Freiheit dem eines allgemein beherrschenden Gesetzes untergeordnet. An die harmonische Ordnung des Alls ist die Seele verknüpft; der Ordnung, der die Gestirne gehorchen, ist auch sie unterworfen; ein Beweis ist eben gerade die innerliche Verknüpfung ihrer Schicksale und Entschlüsse mit den Bewegungen der Gestirne; denn in diesen sind jene angedeutet. Zwar sucht auch hier Plotin in seiner gewohnten Art zu vermitteln, aber seine Dialektik vermag dabei höchstens zu blenden, nicht zu überzeugen. So, wenn es heißt, daß die Seelen zwar der Ordnung des Alls unterworfen seien, daß sie aber sich selbst in ihrem Herabsteigen an sie geknüpft hätten [1]. Die Vorstellung von der das All beherrschenden Ordnung und Harmonie bleibt doch die überwiegende.

Werfen wir einen Blick zurück auf die Vorstellungen Plotins von der Seele, die wir kennen gelernt haben. Wir finden die

[1]) Es tauchen hier z. T. noch einmal die Gegensätze auf, die uns schon oben (p. 175) beschäftigten.

Behauptung bestätigt, daß in ihnen das ganze plotinische System sich enthüllt. Denn die Seele steht in der Mitte zwischen den beiden äußersten Begriffen des Ersten (des Guten) und der Materie. In dem, was Plotin über sie ausführt, handelt es sich nicht etwa nur oder auch nur in erster Linie um Psychologie oder Anthropologie, sondern um das Problem der Erscheinungswelt überhaupt. Und hierbei erkennen wir, wie Plotin von zwiefachen Interessen und zwiefachen Stimmungen beherrscht ist und sie zu vereinigen ringt. Der Zwiespalt, der sich in der plotinischen Beurteilung des Auftretens der Seele in der Erscheinungswelt kund thut, läßt sich auf einen noch allgemeineren Gegensatz zurückführen, der sein ganzes System beherrscht. In Plotins eigener Brust wohnen zwei Seelen; auf der einen Seite steht das Streben nach Erkenntnis dieser Welt und die Freude an dieser Welt. Es ist bekannt, einen wie erhebenden Ausdruck diese Stimmung in dem 9. Buch der 2. Enneade in der Polemik gegen die Gnostiker findet. Ihnen gegenüber betont er: diese Welt ist gut, ist schön; sie ist die herrlichste, die überhaupt denkbar ist; denn sie ist nur der Ausfluß der unvergleichlich herrlichen Schönheit des Intelligibelen, weil sie ganz und gar von Seelen durchstrahlt ist; es ist nichts in der Welt, was ohne Seele wäre. Und gerade in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit offenbart sich die Kraft Gottes; ihn tadelt, wer auf diese Körperwelt schilt. — Darum versenkt sich Plotin liebend in ihre Betrachtung und ihre Erkenntnis. Denn Gott erkennt er, indem er sie erkennt.

Aber unmittelbar neben diesem Ausbruch eines weltfreudigen Optimismus hören wir ganz andere Töne der Seele Plotins sich entringen. Es ist die Klage über den Fall der Seele, die in dem Kerker der Sinnenwelt eingeschlossen ist, und die Sehnsucht nach Befreiung aus dem Schein zur Wirklichkeit, zur Herrlichkeit des Intelligibelen, des Guten, Gottes, wo die eigentliche Heimat der Seele ist. In dieser Stimmung wurzelt die Ethik Plotins und der religiöse Zug nach Vereinigung mit der „Gottheit".

Es scheint mir, daß das Anziehende der plotinischen Weltanschauung gerade in der Vereinigung dieser Doppelheit der Stimmungen und Interessen und in ihrer inneren Spannung zu suchen

ist. Das Wort, daß eine Religion um so reicher ist, je mehr Gegensätze sie in sich birgt, dürfte auch auf Plotins Weltanschauung anzuwenden sein. — Er ist kein Erkenntniskritiker, der die Gegensätze der Begriffe, auf denen Erkenntnis und Ethik beruhen, als solche erfaßte und schroff herausstellte. Der religiöse Zug seines Herzens und der griechische Sinn für Maß und Harmonie läßt ihn eine Einheit der Welt dichten, bei der jedes Einzelne seine Stellung und seine Bahn in dem ewigen Gesetz des Ganzen hat. Er appelliert an die sittliche Freiheit des Menschen, aber weder weist er seiner Selbstbestimmung allein alles zu, noch macht er das Sittengesetz — wenn man so überhaupt bei ihm sich ausdrücken darf — zu einem absoluten und in seinem Ursprung und seiner Verknüpfung mit dem All unbegreiflichen. Vielmehr beruht die Kraft seiner ethischen Forderung gerade darauf, daß sie so sicher in der allgemeinen Erkenntnis der Welt, des eigentlichen Seins eingefügt ist. Mit dem Wissen um den Ursprung der Seele ist der Antrieb gegeben, sie aus der Sinnenwelt herauszuführen, und dieses Streben ist stets von dem beruhigenden Bewußtsein begleitet, daß es sich im Einklang mit der Gesetzmäßigkeit und Ordnung des Ganzen befindet und nur dieser sich angliedert. Das höchste sittliche Gut ist identisch mit dem wahrhaften und einzigen Sein, das der Urgrund aller Wahrheit ist. — Daneben freilich ist auch das noch zu bemerken, daß mit dem Wissen um die unvergängliche und nie verlierbare Natur der Seele und in dem Gedanken der Gesetzesordnung des Alls, durch die jedes Einzelne bestimmt ist, ein quietistisches Moment gegeben ist. Aber auch dies gerade gibt der Gedankenwelt des Plotin einen Charakter, der nicht zum wenigsten die Ursache des Zaubers ist, mit dem jede pantheistische Weltanschauung ihre Anhänger zu gewinnen pflegt.

Gehen wir nun über zu den Vorstellungen des Origenes und betrachten sie nach ihrem inneren Zusammenhang mit denen des Plotin [1]).

[1]) Ich entnehme die Gedanken des Origenes vor allem aus de principiis, nächstdem aus den Büchern gegen Celsus. In den Kommentaren und den übrigen Schriften habe ich die dogmatischen Gedanken des Hauptwerkes im

Seine Untersuchungen scheinen sich zunächst auf einem gänzlich anderen Boden zu bewegen. Sie scheinen nicht Wissenschaft von den Dingen, Philosophie zu sein, sondern Darlegung der biblischen Anschauungen. Denn Origenes kennt im Gegensatz zu Plotin eine Autorität, welche die Quelle aller Wahrheitserkenntnis ist. Christus allein ist die Wahrheit, und sie ist niedergelegt in den Werken des Alten und Neuen Testaments. Das allein ist zu glauben, was in keinem Punkt in Widerspruch mit der kirchlichen apostolischen Tradition ist. — Aber die Differenz ist doch nicht so bedeutend, wie es hiernach scheint. Denn einmal thut sich der Sinn der Schrift ja nur dem pneumatischen d. h. dem allegorischen Verständnis auf; damit ist aber gesagt, daß die aus dem heiligen Text genommenen resp. an sie herangebrachten Erkenntnisse von dessen eigentlichem Sinn gänzlich verschieden sein können, und weiter erstreckt sich die Darlegung des Origenes gerade auf die Punkte, über die die Schrift keine Auskunft gibt, sondern sie der „freien Untersuchung" d. h. der philosophischen Spekulation überläßt, welche die einzelnen Glaubenssätze innerlich begründet und in den Rahmen eines großen alles umfassenden und erklärenden Systems stellt. — Diese originale That macht das Werk des Origenes dem des Plotin vergleichbar. Es wäre — abgesehen von der Christologie — in seinen Grundzügen als Weltanschauung denkbar ohne die Anlehnung an die Schriftworte. Und gerade, wenn wir seine Vorstellungen von der Seele in das Auge fassen, wird dies deutlich werden. Zuerst und vor

ganzen nur bestätigt gefunden. Leider muß ich die Frage nach der Glaubwürdigkeit der vorhandenen Fragmente zu de principiis und der Rufinischen Uebersetzung selbst unerörtert lassen. Ich habe keinen Grund, an der Richtigkeit der Sätze zu zweifeln, die Hieronymus in der Ep. ad Avitum aufzählt. Sie scheinen mir zu dem Geist des Origenes zu passen, zumal wenn man bedenkt, daß die „häretischen" Sätze im Zusammenhang des Ganzen immerhin doch ein anderes Gesicht haben, als wenn sie für sich allein stehen. Sodann war es doch nicht des Hieronymus Absicht, Origenes schlecht zu machen; er will nur seine Ketzereien aufdecken, um zu erklären, daß er mit diesen nichts zu thun habe; im übrigen kann er die Hochachtung vor ihm doch nicht verbergen. Schließlich ist die häufige Uebereinstimmung der verschiedenen Fragmente unter einander wichtig. — Ich werde bei wichtigen Stellen darauf hinweisen, wenn sie von Rufin abweichen.

allem ist dabei die allgemeine Stellung zu berücksichtigen, die sie in dem Ganzen des Systems einnehmen. Denn auch bei Origenes umfaßt die Lehre von der Seele weit mehr als eine bloße Lehre von der Menschenseele. Auch bei ihm steht die Seele in der Mitte zwischen der ursprünglichen reinen geistigen Gottheit und der sinnlichen Welt der Materie. Auch hier ist das Dasein der letzteren mit den Bewegungen der Seele eng verknüpft; auch hier endlich bewegt sich die Bahn der Seele in dem Hinab- und Hinaufsteigen aus ätherischer Höhe zu sinnlicher Materie und aus dem Kerker zu göttlichem Dasein. Verfolgen wir dies im Einzelnen.

Wie bei Plotin im Anfang von allem und als das Oberste von allem das Eine, τὸ ἀγαθόν steht, das selbst keiner positiven Bestimmung fähig, weil über jede erhaben, doch die Quelle alles Seins ist, so redet Origenes in ähnlicher Weise von Gott, der intellectualis natura simplex, die Alles in sich hat, von jeder Seite aus μονάς, ἑνάς, mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. Gott ist auch hier das absolut Eine, Einfache, nicht Zusammengesetzte, Unbeschränkte im Gegensatz zum Vielen und Veränderlichen, und so erhaben, daß er nur in dem Abglanz, der von ihm ausstrahlt, begriffen werden kann. —

Die Vernunftnatur, die in ihrer Thätigkeit und Wirksamkeit an keine Körpernatur gebunden ist, eignet Gott in erster Linie. Wie aber dann in Plotins Vorstellung um die Gottheit in abgestufter Weise sich der große Kreis des κόσμος νοητός herumlegt, von ihm ausgehend und die Verbindung mit einem Dritten und Unteren herstellend, so auch bei Origenes. Hier ist es der λόγος, die Weisheit Gottes, Gottes Kraft, der eingeborene Sohn des Vaters, Christus nach seiner göttlichen Natur, der die erste Stufe nach der Gottheit einnimmt. Diese Weisheit Gottes enthält in sich Ursprung, Form und Gestaltung der gesamten Schöpfung, so wie nach Plotin die λόγοι sämtlicher Dinge im νοῦς und der ψυχή enthalten sind. Als drittes in der obersten göttlichen Trias folgt auf den Sohn der heilige Geist; das Wichtige hierbei ist, daß er wiederum eine niedrigere beschränktere Stufe einnimmt als der Sohn. Der Geist ist durch den Logos gemacht, wie dieser durch den Vater erzeugt ist. „Die Macht des Vaters

ist größer als die des Sohnes und heiligen Geistes, und wiederum die des Sohnes größer als die des hl. Geistes, und ebenso ist auch die Kraft des hl. Geistes größer als die der übrigen heiligen Wesen"[1]).

In der Abstufung des Göttlichen hier wie dort ist die innere Verwandtschaft der beiden Systeme zu erblicken. Dabei ist aber der Umstand, daß wir in beiden Fällen eine Dreiheit des Göttlichen haben, ohne Belang, und es ist nur irreführend, wenn man die kirchliche Trinitätslehre im Einzelnen — die außerdem gerade in dem für uns wichtigen Punkt von der des Origenes recht verschieden ist — bei Plotin wiederzufinden sich bemüht. Namentlich entspricht ja der hl. Geist inhaltlich keineswegs dem, was bei Plotin das Dritte ist, der Seele. Jedoch setzt sich hier die Verwandtschaft in anderer Weise fort. Denn auch bei Origenes ist es die Seele, die den untersten Platz in der intelligibelen Welt einnimmt. Die Seele ist erkaltete Vernunft, ψυχή wird abgeleitet von ψύχειν; und auf die Vernunft der Einzelwesen weist Origenes hin, um die Vernunft Gottes klar zu machen. Aber ebenso wie bei Plotin umfassen die Seelen keineswegs nur die Menschenseelen. Das Heer der Engel, die Fürstentümer, Throne und Gewalten, gute und böse Geister — unter diesen der Satan an erster Stelle — sie alle sind beseelt oder sind Seelen. Der Mensch steht in der Mitte zwischen den guten und bösen Seelen. Und wie zu den belebten, beseelten und zwar besonders vorzüglichen Wesen dem heidnischen Griechen auch Sonne Mond und Sterne gehörten, so auch dem Christ gewordenen Griechen. Und sah jener Seelen auch in den Geschöpfen, die unter den Menschen stehen, in Tieren und Pflanzen, so erklärt es Origenes für etwas, das wohl von keinem bezweifelt werde, daß eine Seele in jedem einzelnen lebenden Geschöpf, auch in den Wassertieren ist. Die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt weiß Origenes nur mit den unendlich vielen Arten und Stufen zu erklären, in denen die Entfernung der Seele von Gott stattgefunden habe. — Aber nicht nur die Vorstellung von der Verschiedenheit und Allumfassendheit der Seelen ist beiden gleich, sondern vor allem auch die von dem

[1]) Nach Hieronymus ad Avitum und Epist. Justiniani ad Mennam.

unendlichen Wechsel, dem „Auf und Ab". Wir hören hier wie dort von einem Fall der Seele aus dem ursprünglichen Zustand, der das Eingehen in die sinnlichen materiellen Körper zur Folge hat. Darin trat uns die zentrale Stellung, welche die Seele im System des Plotin einnimmt, am überraschendsten entgegen, daß sie die Verbindung herstellt zwischen der intelligibelen und der Sinnenwelt. Der κόσμος αἰσθητικός hat mittels der Materie seine Entstehung und seinen Bestand nur dadurch, daß die Seelen sich nach unten hinabgesenkt haben. Auch in diesem Punkt verleugnen die beiden Philosophen die Gemeinsamkeit ihrer Anschauungen nicht. Denn auch nach Origenes' Lehre wäre ohne den Fall der Seele die Welt überhaupt nicht da; sie ist geschaffen um ihretwillen; in die Fesseln der Sinnenwelt wird die gefangene Seele geschlagen. Aber dieser Zustand der Inkorporierung ist nun wiederum kein ewig bleibender. Die Seele behält ja ihrem Wesen nach die Verwandtschaft mit Gott; so wie die plotinische Seele unter allen Umständen, wenn auch nur in depotenzierter Weise, desselben Wesens wie das Erste ist, so kann sie sich wieder auf ihren Ursprung besinnen. Sie kann dem Guten sich zuwenden und so zur ursprünglichen Reinheit zurückkehren. Darum ist hier wie dort die ethische Parole: Los von allem Sinnlichen, Körperlichen! und hier wie dort geht der Aufstieg stufenweise vor sich. Auf der höchsten Stufe angekommen verliert die vollkommene Seele bei Plotin alle individuelle Bestimmtheit; sie geht in den νοῦς zurück, von dem sie ausgegangen ist, ja sie wird eins mit dem Guten, mit Gott. Daneben steht das Wort des Origenes, daß die Seele einstmals nicht mehr Seele sein wird, wie sie einstmals nicht Seele war[1]); denn sie ist ja nur erkalteter νοῦς: weist doch schon der Name darauf hin; die Seelen sind erkaltet, weil von Gott abgefallen; Gott ist das Feuer. —

Diese ganze Entwicklung der Seele herab und hinauf und die damit zusammenhängende Gestaltung und Entwicklung der Welt war bei Plotin vornehmlich bestimmt und geregelt durch die über allem stehende Notwendigkeit. Auch diese Betrachtungsweise fehlt Origenes nicht, wenn sie auch, wie wir sehen werden,

[1]) Nach Hieronymus ad Avitum und Epist. Justiniani ad Mennam.

keineswegs dieselbe beherrschende Stellung einnimmt. Dagegen sind beide Griechen völlig eins in der Beurteilung der Sinnenwelt für sich allein; denn obwohl sie beide das Leben der Seele in der Körperwelt als einen Zustand betrachten, dem es möglichst zu entfliehen gilt, sind sie doch voll Bewunderung des Kosmos, die in der Betrachtung der Gestirne als beseelter Wesen und in der Bewunderung für ihre Bahn ihren poetischsten Ausdruck findet. Vor allem ist es der Optimismus gegenüber der Weltleitung und den Uebeln der Welt, der sich bei Origenes in einer Weise ausspricht, die von der des Plotin nicht zu unterscheiden ist. Das Uebel ist eine unvermeidliche Nebenwirkung des Guten. „Wenn der Zimmermann einen Balken zimmert, müssen notwendig Späne fallen.“ Auch in der Brust des Origenes wohnen zwei Seelen und machen seine Weltanschauung so reich.

Wir erkennen die große Gemeinsamkeit der Gesamtanschauung in den Systemen der Neuplatonikers und des Christen. Die Vorstellungen von der Seele sind wirklich die Seele des Ganzen. Alle Erkenntnis — von der Ethik ganz abgesehen — steht im Zusammenhang mit diesen. Ohne Seele wäre überhaupt von der Welt nichts zu sagen; denn diese hat ihren Bestand und ihr Leben lediglich im Zusammenhang mit ihr. Das Wissen von der Welt und den Welten ist Wissen von der Seele.

Aber über der Gleichartigkeit der Anschauungen ist nun freilich das andersartige Gepräge, das sie bei dem christlichen Philosophen erhalten, nicht zu übersehen. Dabei will ich ganz absehen von der Christologie, von dem Satz, daß der λόγος sich mit einer bestimmten Seele verbunden habe, um die menschliche Seele in dem Aufstieg zu Gott zu unterstützen, sowie von allen Betrachtungen und Vorstellungen, die im Anschluß an die Bibel gegeben werden, die aber mit den großen Zügen seiner Weltanschauung keine innere Verbindung haben.

Was dem System des Origenes einen anderen Charakter als dem des Plotin gibt, das scheint mir vor allem in der persönlichen Auffassung der Gottheit zu beruhen. Dadurch wird die Eigenart der religiösen Stimmung, die über der ganzen Welt des Plotin ausgebreitet ist, die Einheit der religiösen und der Welterkenntnis

wesentlich verändert. Bei Plotin ist es das eine wahrhafte Sein, das in allem, wenn auch depotenziert, vorhanden ist, was überhaupt Sein heißt. Der Nus ist das Erste und Gute selbst, nur etwas verändert, weil vom Mittelpunkt etwas entfernt. Die Seele ist ebenfalls in ihrem Wesen das Göttliche selbst und wiederum hat alles, was nach der Seele folgt, sein Leben nur als ein Leben von ihr. In ihrem Herabkommen schafft die Seele die Körper; sie entstehen als eine Bewegung der Seele, und diese ganze Entwicklung gehorcht — das ist die herrschende Betrachtung — einem Gesetz. Mit innerer Notwendigkeit reiht sich eines an das andere und alles hat gar nicht anders werden können, als wie es ist. — Nicht so bei Origenes; er redet von Gott als dem Schöpfer und von der Seele als seinen Kreaturen, die er in einer bestimmten Anzahl geschaffen hat. Die Notwendigkeit, die Origenes kennt, ist nicht der einfache Ausdruck des Wirklichen, das keine andere Ableitung zuläßt, sondern das consilium voluntatis dei. Der Ausdruck wäre bei Plotin undenkbar, der sogar ausdrücklich die persönliche Bestimmtheit, Denken und Wollen von dem „Ersten“ ausschließt als etwas dem Wesen der Gottheit Widersprechendes. Der Weg, den Origenes die Seele durchlaufen läßt, von der Gottheit ausgehend, zur Gottheit zurückkehrend, ist wohl dem bei Plotin gedachten verwandt, aber eine tiefe Kluft läßt er bestehen zwischen Gott und der Seele und zwischen der Seele und der Materie. Nicht geht eines in das andere über, sondern steht getrennt nebeneinander; nicht ist es die Seele, welche die λόγοι an die Materie heranbringt und dadurch die Sinnenwelt zur Erscheinung bringt; die Verbindung ist eine viel äußerlichere: Gott schafft die Welt als einen Kerker und die Seelen werden in ihn hineingesetzt [1]). Die Vorstellung, gegen die Plotin sich ausdrücklich sträubt, daß die Seelen in den Körpern wären — und nicht vielmehr die Körper in den Seelen — trifft bei Origenes durchaus zu. Hiemit hängt zusammen, daß das Herabgehen der Seele in die Sinnenwelt und die innige Verknüpfung mit

[1]) In gewisser Weise übernimmt der λόγος des Origenes bei der Schöpfung die Funktionen, welche bei Plotin der Seele zufallen. Aber auch hier verschwindet das persönliche Moment nicht.

ihr nicht soweit reicht wie bei Plotin. Denn wenn wir auch sehen, daß die Seelen auch bei Origenes keineswegs nur die Menschenseelen umfassen, sondern daß er auch bei Tieren und Pflanzen, ja bei einigen Metallen, sowie im Feuer und in den Quellen Seelen anerkennt, so besteht doch ein tiefgehender Unterschied zwischen rationabiles und irrationabiles animae: letztere stellen eine ganz andere Art von Seelen dar; sie gehören nicht zu den aus göttlichem Leben herabgesenkten Seelen [1]). Es fehlt die eigentümlich plotinische Vorstellung gänzlich, daß das eine Leben der Seele von dem Göttlichen zu dem Irdischen herabgeht, so daß das Haupt der Seele immer im Himmel bleibt, mögen auch die Füße im Schmutz waten, daß es eben nicht die ganze Seele ist, die einem sinnlichen Einzelwesen inkorporiert ist.

Die verschiedenartige Anschauung von der Entstehung der Sinnenwelt kommt auch in der von der Materie zum Vorschein. In Plotins System enthüllte sich uns gerade an diesem Punkt eine starke Dissonanz, insofern er die Entstehung des Kosmos wirklich anschaulich machen will und dies doch von seinem einzigen zu Grunde gelegten Seienden aus nicht kann. Aber jedenfalls hat die Materie bei Plotin nichts Stoffliches an sich; seine Auffassungen scheinen auf den Standpunkt hinzuweisen, der allein in dieser Beziehung Klarheit schaffen kann, auf den Standpunkt, der die Begriffe lediglich vom erkenntniskritischen Standpunkt aus als notwendig zum Verständnis der Welt erweist.

Origenes scheint einer massiveren Vorstellung zu huldigen. Er läßt den Stoff von Gott aus Nichts erschaffen und aus dem Stoff die Welt geformt sein. Das ist eine Anschauungsweise, die mit Plotin nichts gemein hat. Dabei darf man aber doch wiederum nicht verkennen, daß sich auch Origenes der Unzulänglichkeit dieser Vorstellungen wohl bewußt gewesen ist. Denn er gerade hat ja die Ansicht von der Ewigkeit der Schöpfung vorgetragen, daß der allmächtige Gott niemals ohne das All gewesen sein könne, an dem seine Allmacht zur Bethätigung kommt, so

---

[1]) Dabei ist die Frage belanglos, ob eine vernünftige Seele auch einmal infolge besonderer Schlechtigkeit in ein Tier inkorporiert werden kann.

wie er niemals ohne den Sohn, ohne die Weisheit gewesen ist. Auch in der Definition der Materie selbst ist die philosophische Einsicht des Origenes nicht zu verkennen, wenn er sagt, daß sie nur propria ratione (dem Begriff nach) etwas neben den Qualitäten sei, daß sie aber niemals ohne Qualität existiere, oder wenn er ihr die Eigenschaft zuweist, aus allem in alles verwandelt zu werden.

Die persönliche Auffassung der Gottheit bei Origenes steht dem plotinischen Begriff der Notwendigkeit entgegen. Wohl noch im stärkeren Maß gilt dies von der gänzlich persönlichen Fassung der Seelen als Wesen, die mit einem selbständigen Willen begabt sind. Zwar redet ja auch Plotin von der Freiheit der Seelen, von Schuld und Tugendstreben, aber der Unterschied liegt hier in der Stimmung, in dem größeren Nachdruck, der auf das eine oder das andere Moment gelegt wird. Und da macht nun bei Origenes die Willensfreiheit das eigentlich Constituirende in dem Wesen der Seelen aus; er lehrt, daß die Seelen weder im Guten noch im Bösen irgend einer Notwendigkeit unterworfen seien. Allen Verschiedenheiten der Stellung und des Seins der Seelen liegt ihre eigene Entschließung zu Grunde[1]); das Gegenwärtige ist die Strafe oder Belohnung für das, was die Seele in früheren Welten gewesen ist. Ursprünglich sind alle Seelen gleich und ursprünglich gut geschaffen; aber dieses Gute war insofern doch kein Vollkommenes, als es nicht auf eigenem Entschluß beruhte. Damit erst wird der gottgewollte Zustand in der schließlichen Vollendung erreicht[2]). Wie gewaltig den Origenes das Bewußtsein von der unendlichen Freiheit und Regsamkeit des sittlichen Willens beherrscht, das gelangt darin zu einem überraschend großartigen Ausdruck, daß sein Geist um dieses Dogmas willen auf den anderen großartigen Gedanken verzichtet, daß alle Kreaturen Gottes einstmals aus der Getrenntheit von ihm, aus dem

[1]) Freilich heißt es, daß gewisse Seelen von Gott zu Helfern der gefallenen Seelen gezwungen seien; aber das betrifft nur ihre Thätigkeit, nicht ihre Qualität.

[2]) Darum kann Origenes auch wieder sagen, daß es außer bei Gott überhaupt keine Urwesentlichkeit des Guten gebe.

Kreislauf von Schuld und Strafe zu ihm und zur bleibenden Seligkeit im Anschauen Gottes zurückkehren werden. Origenes verzichtet auf diesen Gedanken oder vielmehr er überbietet ihn durch sein Freiheitsdogma. Denn wohl wird der Zustand der Wiederherstellung von allem eintreten, aber er wird dann doch nicht das Ende der Entwicklung sein. Denn die Willensfreiheit bleibt der Seele; und so wird nach gewissen Zeitläufen das Ringen von neuem beginnen: es werden sich Seelen wieder von Gott entfernen und neue Welten werden entstehen müssen zu ihrer Strafe und Läuterung [1]). Der Weltlauf hat kein Ende [2]).

Ich finde keinen inneren Widerspruch darin, daß Origenes diesen Gedanken gehabt hat und doch für gewöhnlich im Hinblick auf das Ende bei dem Zustand der Ruhe und des Vollendetseins verweilt. Aber auch dabei tritt eine nicht unwesentliche Verschiedenheit zu Plotin hervor. Hier scheinen die Rollen des Philosophen und des Theologen fast vertauscht. Es ist die Sprache der Mystik, in der Plotin von dem letzten Ziel spricht, das die Seele erreichen kann, von dem Einswerden mit dem Ureinen, frei vom Körper, frei von jeder individuellen Bestimmtheit über alle Schranken, ja über das Denken selbst erhaben, das auch nur ein beschränktes Sein darstellt gegenüber dem unsagbaren, undenkbaren Entzücken, welches das Aufgehen in die Gottheit bedeutet. Auch für Origenes ist das Einssein mit Gott resp. auch mit Christus das höchste Ziel. Aber er ist kein Mystiker. Nicht nur läßt er, wie wir sahen, die Seele doch in ihrer Individualität bestehen [3]), sondern der Zustand der Seligkeit selbst ist ein anderer. Origenes

---

[1]) In Hieronym. ad Avitum erhalten.

[2]) Man wird bei dieser Ausführung an die große Conception Heraklit's von dem ewigen Werden erinnert. Ich weiß nicht, ob irgend ein anderer christlicher Denker diesen Gedanken wieder aufgenommen hat. Es spricht aus ihm ein ungemein starker sittlicher Wille und ein unermüdlicher Thätigkeitsdrang.

[3]) Die vielerörterte Frage, ob dabei der Körper gänzlich abgestreift ist, kommt hier nicht in Betracht. Die Nachrichten scheinen mir zuverlässig, welche ihn von einem völligen Verschwinden der Materie reden lassen. Auf der andern Seite mag er auch wieder von einem „Körper", aber einem gänzlich vergeistigten gesprochen haben. Beides ist möglich; er hat noch nicht für alle Fragen feste Antworten und läßt dem Leser häufig genug selbst die Entscheidung.

ist hier viel mehr griechischer Denker, dem die Erkenntnis das Höchste in der Welt ist, als Plotin. Wir merken es der Schilderung am Schluß des 2. Buches an, wie unersättlich sein Durst nach Erkennen ist. Stufenweise wird er bei den abgeschiedenen Seelen befriedigt, indem sie zu immer höheren Regionen aufsteigen. Sie werden dann erkennen alle Geheimnisse des Himmels und der Erde, der Natur und der Geschichte, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, des Irdischen und Ueberirdischen. Sie werden Gott ähnlich werden im Anschauen und Erkennen Gottes.

Nur in kurzem Ueberblick haben wir uns an einem der wichtigsten Punkte die Systeme vergegenwärtigt, welche der Ausdruck der Spekulation, der ethischen und religiösen Ziele ihrer Schöpfer sind. Origenes ist vom Neuplatonismus selbst noch nicht beeinflußt, aber wir sahen, wie stark schon die Verwandtschaft seiner Gedanken mit dem neuplatonischen Weltaufbau ist. Aber bei allem tritt der christliche und der eigenartige Charakter der Persönlichkeit des Origenes doch noch deutlich genug zu Tage. Origenes, freier, starker, gleicherweise christlich wie philosophisch-wissenschaftlich bestimmter Geist hat es verstanden, in einer Glaubenslehre beide Interessen zu verbinden. Bei seinen theologischen Nachfolgern sehen wir nur zu oft, daß sie entweder einem starren Biblicismus und Realismus sich ergeben und alle Verbindung mit der Wissenschaft, mit der Philosophie aufgeben, oder daß sie fast alle christliche Bestimmtheit — gerade in der Gottesvorstellung — verlieren und die neuplatonische Weltanschauung und ihre religiöse Stimmung zu der ihren machen.

Christentum und Theosophie[1])

von

F. Niebergall,

Pfarrer in Kirn a. Nahe.

Einleitung.

Zufällig mit den Bestrebungen der Theosophie bekannt geworden, wandte ich mich an einen hervorragenden Führer der Bewegung um Auskunft. Darauf erhielt ich folgenden Brief. „Die theosophische Bewegung wirkt überall dort auf der ganzen Erde, wo Menschen nach wahrer Aufklärung streben und von Wohlwollen zu einander erfüllt sind, gleichviel ob sie einen Mitgliederschein der Theosophischen Gesellschaft als Organisation besitzen oder nicht. Die ganze Entwicklung des Weltalls von Gott zu Gott zurück ist theosophische Bewegung im weitesten Sinne des Wortes. Der Teil der geistigen Evolution, zu dessen Trägerin die 1875 gegründete Theosophical Society bestimmt ist, besteht in der Bildung eines Kernes zur Verbrüderung der Menschheit ohne irgendwelchen Unterschied der Rasse, Nation rc. Jeder Mann, jede Frau und jedes Kind auf der ganzen Erde, das mit diesem Hauptzweck der Theosophischen Gesellschaft einverstanden ist und seine Verwirklichung mit anstrebt, ist dadurch ein Mitglied der geistigen Gemeinschaft der Theosophischen Gesellschaft.

---

[1]) Das Wort Theosophie selbst bezeichnet zwar nur den idealen Zustand der erreichten Erkenntnis des Einen im All. Der Name für die Lehre also für das, was darstellbar ist, heißt theosophische Lehre oder Weltanschauung. Allein der Kürze wegen ist im folgenden gewöhnlich der Ausdruck Theosophie für die gesamte Bewegung gebraucht.

Diese geistige Gemeinschaft hat einen äußeren Ausdruck in der Bildung theosophischer Organisationen in allen Erdteilen mit vielen Tausenden von Mitgliedern gefunden. Doch es giebt wahre Mitglieder auch außerhalb der Organisationen und falsche innerhalb derselben, sodaß Angaben der Mitgliederzahlen wenig Wert haben. Statistiken stehen sogut wie gar nicht zur Verfügung.

Es giebt im allgemeinen gegenwärtig drei Arten von theosophischen Organisationen:

1) solche, die sich an das Hauptquartier in Madras anschließen und Kol. Olcott als Präsidenten der aus den verschiedenen Nationalgesellschaften bestehenden Theosophiste Society betrachten; 2) solche, die Mrs. Katharine Tingley in New York als Autorität anerkennen und sich unter den gemeinsamen Namen „Universal Brotherhood“ vereinigt haben; 3) solche, die frei und selbständig als Organisationen sind, aber mit allen Vereinigungen, die dogmenlose Aufklärung und Verbreitung von Wohlwollen bezwecken, in Harmonie zusammenarbeiten. Diese Gesellschaften haben bis jetzt wohl die geringsten Mitgliederzahlen, sie befinden sich aber auf der wahren freien Grundlage der Theosophischen Gesellschaften. Zu dieser dritten Art von Gesellschaften gehört die Theosophische Gesellschaft in Deutschland, Geschäftsstelle Leipzig, Inselstraße 25. Ihren Satzungen ist vorgedruckt: Weder Gesetzlosigkeit noch Tyrannei, sondern Aufklärung; weder Willkür noch Bevormundung, sondern Harmonie; weder Unglaube noch Aberglaube, sondern Erkenntnis.

Die theosophische Bewegung wird von einer Anzahl Zeitungen und Zeitschriften zu fördern gesucht; es erscheinen deren eine ziemlich große Anzahl in allen Erdteilen.

In Europa: Deutschland Der Theosophische Wegweiser Lotosblüten, Theosophisches Leben, Neue Metaphysische Rundschau. In England erscheinen ihrer drei, in Frankreich, in Spanien, in Italien, in Schweden je eine, außerdem Zeitschriften in norwegischer, czechischer und niederländischer Sprache. In Amerika sind es sechs, in Asien fünf, in Australien ist es eine.

In Deutschland beginnt wohl nach und nach die in Gestalt von vielen Tausenden von Flugblättern, Satzungen der T. G.,

Prospekten, Probenummern und Vortragsversammlungen, sowie Büchern, gesäte Saat zu keimen und aufzugehen. Es wird wohl noch eine lange Reihe von Jahren dauern, bis die Frucht reif wird und in die weitesten Kreise das theosophische Element eingedrungen ist und sich eine höhere Weltanschauung mit allen ihren segensreichen Konsequenzen verbreitet hat. Theosophische Vereine bestehen in Leipzig, Nürnberg, Dresden, Hamburg, Berlin, Hannover, Stuttgart, Wien, Budapest, Graz, Brünn, Prag. Doch es ist in vielen Städten erst der erste Anfang. Wenn wir das Wort befolgen: steh fest, geh langsam, vermeide Streitigkeiten und fördere in ruhiger Besonnenheit dein Werk, so wird sich der Baum der theosophischen Bewegung in Deutschland ruhig entwickeln und einst vielen Schutz und Schatten geben.

Das Interesse beschränkt sich nicht auf gewisse Kreise. Es interessieren sich Leute der untersten Gesellschaftskreise ebenso für die theosophische Bewegung wie solche der höchsten. Wir haben als Abonnenten z. B. Vertreter der römisch-katholischen, altkatholischen, griechisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Kirche, Gelehrte und auch Arbeiter, Männer und Frauen, alte und junge Leute".

So weit der Brief. Es ist wohl jetzt schon klar, daß es von großer Wichtigkeit für uns evangelische Theologen sein muß, diese Erscheinung uns näher anzusehen. Einmal können wir unsere eigene Anschauung besser in ihrer ganzen Tiefe und Eigenart verstehen lernen, wenn wir sie im Gegensatz gegen eine so ganz verschiedene andere uns zum Bewußtsein bringen. Dann ist es wertvoll, sich zu fragen, wo die Mängel und Fehler unserer Verkündigung stecken müssen, wenn es Leute giebt, die ihr Bedürfnis nach einer höheren Weltanschauung nicht bei dem ihnen von Haus aus näher liegenden christlichen Glauben, sondern bei einer so fremdartigen Erscheinung zu decken suchen.

Unter diesen Gesichtspunkten habe ich die Theosophie darzustellen gesucht. Vor allem habe ich mich gehalten an den bei Arthur Weber in Leipzig erscheinenden theosophischen Wegweiser, der monatlich erscheint und in einfacher Form, soweit es möglich ist, die Gedankengänge der Theosophie zur Darstellung bringt.

Manches habe ich auch gelernt aus den Lotosblüten, einem in größerem Format erscheinenden Monatshefte, das von dem geistigen Führer der Bewegung, dem Dr. med. Franz Hartmann herausgegeben wird. Hartmanns Aufsätze sind klar, zum Teil glänzend geschrieben. Von den vielen Büchern, die die Lehre darstellen, nenne ich nur die Esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus von A. P. Sinnet Leipzig, Griebens Verlag. Besant, Die sieben Prinzipien, Hartmann, Karma, beide Leipzig Wilhelm Friedrich.

Es verbinden sich mit der Theosophie eine Reihe von praktischen Bestrebungen; es ist viel von Magie und von Spiritismus die Rede. Im Folgenden beschränke ich mich auf die Teile des Ganzen, die eine Weltanschauung oder eine Religion geben wollen. Die Ansatzstellen für Magie und Spiritismus deute ich nur an; gar nicht erwähnt werden all die andern Dinge, die sich leicht in gemeinsamer Opposition gegen herrschende Ansichten mit der Theosophie zusammen finden, weil sie auch eine gewisse innere Verbindung nach der Meinung der Lehrer mit ihr zu haben scheinen, z. B. der Vegetarianismus, der Kampf gegen die Folter der Tiere in der Vivisektion, neue Heilmethoden u. s. w.

Auch kann man unmöglich den ganzen Umfang der so üppig entwickelten Lehren auf knappem Raume zusammendrängen; ich beschränke mich darum auf die mir am wichtigsten erscheinenden Gestaltungen der Theosophie, wie sie in den Zeitschriften zur Aneignung dargeboten werden.

Die Lehre der Theosophischen Weltanschauung.

Das populäre Organ nennt sich Theosophischer Wegweiser zur Erlangung der göttlichen Selbsterkenntnis, Zeitschrift zur Verbreitung einer höheren Welterkenntnis und zur Verwirklichung der Idee einer allgemeinen Menschenverbrüderung, auf Grundlage der Erkenntnis der wahren Menschennatur. Die theosophische Bewegung beruft sich also für ihr Auftreten auf zwei Erscheinungen der Gegenwart: einmal auf die verkehrte geistige Strömung der gegenwärtigen Wissenschaft, die nur auf das Stoffliche gerichtet ist, und ihren übertriebenen Intellektualismus; ihr steht gegen-

über der Aberglaube an den persönlichen Gott, der lohnt und straft, und an eine von außen an den Menschen herantretende Erlösung. Ferner beruft sie sich auf die trotz der scheinbaren Herrschaft der Religion der Liebe in der Welt verbreitete Selbstsucht, die zu den schrecklichsten sozialen Zuständen geführt hat. Demgegenüber will sie zwei Ziele erreichen, einmal eine höhere geistige Weltanschauung, die auf alle Fragen nach den uns überall umgebenden Rätseln Aufschluß giebt und nicht weniger den Verstand des Menschen als seine höchsten Gemütsbedürfnisse zu befriedigen strebt. Dabei soll sie Anschluß suchen an die moderne Wissenschaft, die in der Entwicklungslehre besteht. Die Theosophie bietet mit ihrer Lehre die esoterische Weisheit, die allen Religionssystemen und allen besseren philosophischen Weltanschauungen zugrunde liegt, und die von allen Weisen aller Zeiten und Völker gelehrt worden ist. Dann soll auf Grund dieser Erkenntnis eine allgemeine Menschenverbrüderung erstrebt werden, die alle Menschen ohne Unterschied der Rasse, Religion und Nationalität umfaßt. Den Kern dieser Menschheit soll die theosophische Gesellschaft bilden. In dieser Verfassung der Menschheit soll dann auch der Einzelne sein Glück, die Rettung aus Elend und Verzweiflung finden.

Der Gedanke der allgemeinen Verbrüderung ist noch wenig bisher entwickelt. Es ist die noch unentfaltete Blüte am Baum der Theosophie. Desto mehr Wert ist aber auf den Kelch und den Stengel der Pflanze gelegt, nämlich die theosophischen und okkultistischen Grundanschauungen. Dieselben werden unermüdlich zur Darstellung gebracht, ohne daß auf Seiten der Leser eine allmählich eintretende Ermüdung vermieden wäre. Diese Lehren sollen zur Stütze der allgemeinen Menschenverbrüderung ausgestaltet werden. Als Brüder sollen wir uns ansehen auf Grund der Erkenntnis der Einheit des göttlichen Wesens. Dieses Eine, das durch alles hindurchgeht und in dieser seiner Eigenschaft als gemeinsame Grundlage aller Wesen den Grund zur allgemeinen Liebe hergeben soll, gilt es zu erkennen. Die Ausdrucksweise für dieses Eine wechselt. Bald heißt es bloß: das göttliche Wesen in allen Dingen, bald mit Betonung und fettgedruckt: Gott, bald heißt es das wahre Selbst des Menschen. Alle Ausdrücke be-

sagen dasselbe. Gemeint ist, wie es heißt, die Wahrheit und Wesenheit aller Dinge, welche dem Scheinwesen der vergänglichen Welt zugrunde liegt. Zur unmittelbaren Erfahrung bietet sich dieses Eine dar in dem wahren Selbst des Menschen, das mit dem göttlichen Grund und Wesen der Außenwelt identisch ist — alles Gott. Es giebt keine wichtigere Aufgabe als die Erkenntnis dieses göttlichen Wesens in uns, die wahre Selbsterkenntnis, die Erkenntnis Gottes, der jedem sich im eigenen Innern offenbart. Einer äußeren Offenbarung in Personen und Büchern bedarf es nicht oder sie hat gar wenig Wert. Das göttliche Wesen ist verborgen in uns selbst, es liegt unter dem Schutt der Leidenschaften. Das Licht der Wahrheit, das, was wir den Christus in uns nennen können, scheint in einem jeden, der sich die Mühe nimmt, darnach zu suchen. Hat er es in sich gefunden, dann gewahrt er es auch überall in der weiten Natur; sie ist ganz und gar eine Offenbarung der Wahrheit.

Mit allem Nachdruck wird auf die Selbsterkenntnis der wahren göttlichen Natur in uns gedrungen. Mit achtungswertem Eifer wird darauf hingewiesen, daß diese göttliche Selbsterkenntnis niemals durch Bücher und Lehren gegeben werden kann, sondern daß sie selbst errungen werden muß. Es sind uns sehr sympathische Klänge, wenn wir immer wieder lesen, daß nicht der ein Theosoph ist, der alle Lehren weiß, sondern nur der, dem sie eigenste Ueberzeugung geworden sind. Ein beliebtes Bild drückt es so aus: Nicht der ist ein Theosoph, der den Weg weiß, sondern der ihn ging. Aber, wird daraus gefolgert, wenn einer den Weg gegangen ist, dem soll man auch glauben, so wunderbar auch die Sachen sein mögen, die er gesehen hat. Selbsterkennen, nicht auf Dogmen schwören und Formeln nachsprechen führt zum Ziele! das ist die eine Seite der Sache; glauben den Erzählungen derer, die mehr wissen, das ist die andere; aber es überwiegt unbedingt die Schätzung der selbsteigenen Erkenntnis, die man auf die Aussagen der Erfahrenen hin gewonnen hat.

Die Selbsterkenntnis des göttlichen Lebens in uns ist der Höhepunkt aller Erkenntnis. Man muß sich um sie mühen, indem man die ihr entgegen stehenden Hindernisse wegschafft und

in seinem Innern nach dem wahren Selbst sucht. Wenn man sie erlangt hat, dann erkennt man Gott in sich und sich in Gott. Erkennendes und Erkanntes sind identisch. Ohne Schlüsse und Beweise weiß man, das ist Gott. Diese Unmittelbarkeit erhebt die Theosophie über alle Wissenschaft und Philosophie, die doch nur die Befriedigung der eigenen Neugierde für den höchsten Grad der Erkenntnis halten.

Diese unmittelbare Berührung mit dem Gegenstand des höchsten Wissens ist selten, aber an keine Religion und Lehre gebunden. Sie findet sich allenthalben. Der Christ, der das Licht der Welt in seinem Herzen kennen gelernt hat, der wirkliche Buddhist, der durch dieses Licht ein Buddha geworden ist, der Brahmane, der in Brahma seine Zuflucht gefunden hat, sie haben alle keine Theorien nötig, weil sie das Objekt selber erfaßt haben. Leider bleiben aber die meisten Anhänger aller Religionen in den Aeußerlichkeiten und an den Buchstaben hängen. Das hindert sie, den Geist und die Kraft zu erlangen, die durch diese Formen dargestellt werden. Die nötigen Ratschläge, um zu dieser wahren Selbsterkenntnis zu kommen, finden sich in der Bibel, in den Schriften der Heiligen aller Zeiten, besonders deutlich in der Bhagavad Gita. Weil in jeder besseren Religion sich der Weg zum wahren Selbst findet, mag jeder ruhig in seinem Bekenntnis bleiben. Nur muß er darnach trachten, das aller Religion zugrunde liegende Gemeinsame sich zu eigen zu machen.

Die göttliche Selbsterkenntnis ist die Bestimmung des Menschen. Sie verwirklicht sich, sobald der Mensch durch Ueberwindung seiner persönlichen selbstsüchtigen Natur die Hindernisse beseitigt, die der Bewußtseinsentfaltung seines göttlichen Selbst im Wege stehen. Diese Ueberwindung seiner selbstsüchtigen Natur vollbringt der Mensch, indem er sein Bewußtsein über dieselbe erhebt. Dazu muß er aber das Ewige, Unentstandene von dem Zeitlichen zu sondern wissen.

Zu dieser im Verhältnis einfachen Lehre von der Einheit des All und seiner Erkenntnis treten als wichtigste Lehren noch hinzu die von der siebenfachen Zusammensetzung der menschlichen Seele und die von dem Fortschritt des Menschen nach dem Ge-

setz der Evolution mittelst der Reinkarnation unter der Leitung des Karma.

Diese Lehren wollen dazu helfen, daß der Mensch einen Lebenszweck geistiger Art sich vorsetzt. Dieser Lebenszweck besteht darin, daß er zu immer größeren und höheren Entwickelungen reife, bis daß er Gott geworden ist. Wenn die Theosophische Lehre in dieser Weise ein über diesem Leben liegendes Ziel dem Menschen steckt, so meint sie es als eine platte Lehre bezeichnen zu müssen, wenn man meint, das menschliche Leben beginne erst mit der Geburt. Sie nennt es widerspruchsvoll, zu glauben, der Mensch erwerbe sich hier in diesem kleinen irdischen Dasein erst die Ewigkeit. Ewigkeit habe nicht nur kein Ende, sondern auch keinen Anfang. Menschen, das sind Geister, die der Urgeist geschaffen hat, die in immer neuen Masken (Personen) wiederkommen auf die Erde, bis sie ihr Ziel erreicht haben. Das ist die Lehre von der Wiederverkörperung (nicht Seelenwanderung). Es ist ein leichtes, nachzuweisen, daß der Glaube an sie alle philosophischen Systeme durchdrungen hat. Aber wichtiger als die Kenntnis der Lehre anderer ist, daß wir selbst den uns einwohnenden unsterblichen und göttlichen Teil unseres Ich kennen lernen. Zwar haben die meisten Menschen von dem Bewußtsein, das dem unsterblichen Menschen eigen ist, nichts. Aber das ist kein Beweis gegen dieses Bewußtsein und gegen das, was es aussagt. Es beweist nur die Verkommenheit des gegenwärtigen Geschlechtes, das nicht imstande ist, jene einfache Urwahrheit in sich zu finden. Es giebt aber manche geistig erleuchtete Menschen, die es sich nicht etwa einbilden, sondern sich thatsächlich erinnern, was für eine Maske sie in früheren Verkörperungen getragen haben, z. B. Buddha, Pythagoras, Apollonius von Tyana und andere. Auch Kinder, die nicht verbildet sind, erinnern sich heutzutage noch oft an Dinge, die vor ihrer Geburt liegen. Ein thatsächliches Erinnern findet statt bei allen denen, die ihr persönliches Bewußtsein mit dem höheren vereinigt haben. Hier wie überall in der wahren Lehre hilft es nicht, Theorien anzuziehen, es kommt vielmehr darauf an, eigene Erkenntnis zu gewinnen. Das Verständnis der wahren Religion ist nicht Jedermanns Sache. So spricht

die besonnene Erkenntnis der Führer von diesen geheimnisvollen Dingen; dagegen wollen wir nicht allzuviel Gewicht legen auf eine offenbar jugendlich-begeisterte Deklamation, die die Wiedergeburt als eine so klare Thatsache hinstellt, wie die des Lichtes, das von allen gesehen werden kann.

Das Ziel der menschlichen Entwicklung besteht darin, sich dem Selbstwahn zu entziehen und die Einheit mit Gott zu erkennen. Aber dieses Ziel ist so hoch, daß man es nimmermehr in einem Leben erreichen kann. Unzählige Wiederverkörperungen sind nötig bis man einerseits durch die Erkenntnis des göttlichen Wesens die Begierde zum Dasein überwunden hat und andererseits durch die Ueberwindung dieser Begierden zu dieser Erkenntnis gelangt; denn das eine ist durch das andere bedingt. Es kann kein Mensch durch eine Verneinung des Willens zum Leben dem Dasein entfliehen, das geschieht nur durch die Kraft der Gotteserkenntnis in ihm. Die Nichterkenntnis ist es, welche die Wurzel aller Leiden in diesem Leben und nach dem Tode bildet. Denn alle Leiden entspringen der Begierde zum persönlichen Leben, und der Abkehr von dieser Begierde folgt die Befreiung vom Leiden. Ein jeder Mensch hat in seinem Innern einen Keim des Wahren; je mehr er zum Leben und zum Bewußtsein kommt, umso mehr erwacht die wahre Erkenntnis in ihm, bis sie den ganzen Organismus durchleuchtet. Nichterkenntnis und Egoismus verschwinden und es erhebt sich aus den geborstenen Schaalen die zum wahren Selbstbewußtsein gelangte Seele auf den Schwingen ihrer göttlichen Kraft zu dem wahren göttlichen Leben. Das ist ein Zustand, der sich nicht beschreiben, sondern nur erfahren läßt. Das ist das Eingehen in Nirwana, das keine Wiederverkörperungen mehr nötig macht. Kein Eingehen in das Nichts ist es, wie man fälschlich behauptet, sondern ein Eingehen in Gott, ein Einswerden mit ihm, der der Höchste ist.

Diese Lehre von der Wiederverkörperung tritt in einen engen Zusammenhang mit einer großen kosmischen Gedankenreihe, bei deren Vorstellung einen oft ein gelinder Schauer überläuft. Das Universum ist in ewiger Veränderung und Entwicklung. Es bewegt sich von den niedrigsten Zuständen bis zu den höchsten

geistigen. Nichtindividueller Geist senkt sich von dem großen Urgeist ausgehend, durch die höheren Ebenen herab, bis er das Mineral-, Pflanzen- und Tierreich durchlaufen und sich als Menschenseele individualisiert hat. Dann beginnt seine Rückkehr, indem er von der niedersten Ebene, der menschlichen Ebene wieder zurück zu Gott emporzusteigen beginnt, um sich bewußt mit ihm zu vereinigen. Die absteigende Entwicklung geschieht infolge kosmischen Erkenntnisdranges, die aufsteigende vom Tiermenschen zum Menschen und von da zum Gottmenschen kann nur durch Selbsterziehung geschehen. Erst muß der Vulkan der tierischen Gelüste erstickt und die sinnliche Begierde gebändigt werden durch Ueberwindung der großen Ketzerei des Sonderdaseins, dann ist der große Zeitpunkt gekommen, wo sich Kräfte in dem Menschen entfalten, die ihn mit dem allem zugrunde liegenden Wesen vereinigen.

Es verbindet sich mit dieser Auffassung der menschlichen Lebensaufgabe eine weltumspannende Kosmologie, die wir in den Grundzügen vorführen wollen. Die Erde bildet mit sechs andern Planeten eine Planetenkette. Die große Flutwelle des von dem Urgeist ausgehenden Lebens ergießt sich nacheinander über diese Globen und ist gegenwärtig gerade auf der Erde thätig. Ein Umgang der Lebenswelle über die 7 Planeten ist eine Runde, von denen 7 ein Mavantara d. i. eine Periode der Thätigkeit des Weltgeistes ausmachen. Wir befinden uns jetzt in der vierten Runde. Es bewegt sich die Flutwelle des Lebens, die Triebkraft der Welt spiralförmig durch das Universum hindurch, d. h. das Einzelwesen, welches eine Runde vollendet hat, beginnt die neue auf der nächst höheren Stufe geistigen Lebens. Wir wollen es anschaulich zu machen suchen. Die volle Entwicklung des Steinreiches auf der Welt A bereitet der Entwicklung des Pflanzenreiches den Weg. Dann strömt der Antrieb des Steinreiches auf die Welt B über. Ist die Entwicklung des Pflanzenreiches auf der Welt A vollendet und beginnt die des Tierreiches, dann strömt der Antrieb des Pflanzenreiches auf B und der des Steinreiches auf C über. Dann gelangt der Antrieb der menschlichen Lebensentwicklung nach A, — um dann nacheinander die Welten zu durchlaufen. — Betrachten wir noch besonders die Entwicklung

des menschlichen Geschlechtes auf der Erde, die von der Weltenkette nur ein Glied bildet. Sie wird durch verschiedene auf einander folgende Entwicklungswellen bewirkt, die den auf einander folgenden Welten der Planetenkette entsprechen. Die große Flut menschlichen Lebens durchläuft den Weltenkreis in aufeinander folgenden Wellen, welche eine Runde bilden. Die auf der Erde während der ersten Runde lebenden Wesen müssen die ganze Weltenkette durchwandern und dann auf ihrer zweiten Runde wieder zur Erde zurückkehren. Sie berühren aber auf ihrer Runde die Erde und einen jeden andern Planeten der Kette nicht nur einmal, sondern sie müssen sich, ehe sie weiterziehen, in einer Reihe von Rassen verkörpern. Sieben Wanderungen durch die Weltenkette-Runden müssen vollführt werden, bevor die Bestimmung des Menschen vollendet ist. In jeder der sieben Runden ist einem der sieben Grundteile des Menschen das Uebergewicht zugewiesen, und zwar in der regelmäßigen Ordnung ihrer aufsteigenden Stufenfolge. Wie durch die sieben Runden im großen, so müssen sich die Einzelwesen innerhalb der Runden durch sieben Rassen durcharbeiten, ehe sie zum nächsten Planeten weiterwandern. Gegenwärtig sind wir in der fünften Rasse der vierten Runde. Die Entwicklung dieser unserer Rasse hat schon vor einer Million Jahre begonnen. Jede dieser Rassen zerfällt wieder in sieben Zweigrassen. Zwischen je zwei Verkörperungen verbringt das Einzelwesen einen längeren Zeitraum in dem Devachan, das ist die geistige Welt, ein innerlicher Zustand des Daseins, die Welt der Wirkungen. Die Daseinszustände daselbst sind abhängig von dem Gebrauch, den wir in der vorhergehenden Verkörperung von den uns dargebotenen Mitteln gemacht haben. Wer sich im irdischen Leben mehr von der Materie befreit hat, der bleibt länger in diesem Vorhimmel als ein anderer, den sein Durst nach Sonderdasein früher wieder zur Erde zurückzieht. Dieser Devachanzustand ist die Lösung aller Rätsel, die uns die Ungleichheit des Lebens auflegen. Es ergeben sich nämlich die Bedingungen, unter denen wir ein neues Leben anfangen, genau aus dem Gebrauch, den wir in dem vorigen Leben von den uns darin gegebenen Daseinsbedingungen gemacht haben. Das in diesem Vorleben erworbene

Karma, das Fazit unseres Lebens in Bezug auf die Ueberwindung der Sinnlichkeit durch den Geist, zieht uns wieder in diese Welt zurück, um neues Karma zu bilden und auf dem Wege der Entsinnlichung fortzufahren. Eine kürzere Frist als 1500 Jahre ist für den Aufenthalt in dem Devachan nicht möglich, während ein reiches Karma oft durch einen ungeheuer langen Verbleib im Devachan belohnt wird. Wenn ein Einzelwesen in jeder Zweigrasse ein Leben zu absolvieren hat, dann giebt es schon 643 Verkörperungen, aber es muß sich jedes Individuum mindestens zweimal in jeder Zweigrasse verkörpern. So ergeben sich für ein jedes Wesen zum mindesten 800 Verkörperungen, die es durchzumachen hat, wenn es nur einmal in jedem Leben sitzen bleibt. An einem Faden des Daseins reihen sich wie Perlen die Persönlichkeiten auf; diese wechseln, aber der Faden läuft immer fort.

In dieser Weise geht das Einzelwesen seiner Bestimmung entgegen. Es ist der geschilderte Gang die ideale Entwicklung, die nach Kämpfen und Siegen an dem Endziel zur Ruhe kommt. Aber es giebt noch andere Möglichkeiten. Viele der im körperlichen Dasein um das Ich angesammelten Erinnerungen sind mit dem geistigen Zustand des Dewachan unvereinbar. Sie verbleiben in der dem sinnlichen Teile des Menschen entsprechenden Welt, in Kama Loka. Es löst sich dann von dem Verstorbenen ein Schemen ab, der mit einem Medium innerhalb der körperlichen Welt in Berührung treten kann, dessen Natur mit der des Verstorbenen genügende Aehnlichkeit hat, um mit ihm in Verkehr zu treten, wie, wenn eine Saite angeschlagen wird, nur verwandte mitklingen. Hier ist die Stelle, wo der Ast des Spiritismus aus dem Baume der Theosophie herauswächst. — Das Ende der Seelen, die eine größere Anziehung zum Stoffe als zum Geiste besitzen, ist entweder die enge Verbindung mit dem Stoffe, deren Wirkung vollständige Vernichtung ist oder das noch entscheidungslose Ergebnis, den Erziehungsgang der Verkörperungen noch einmal durchlaufen zu müssen, je nachdem das Verhältnis beider Anziehungen zu einander ist.

Das Endziel ist das Nirwana. Um eine rechte Vorstellung von ihm zu fassen, genügt es nicht, das Wort zu zerpflücken. Es

ist ein Daseinszustand wie das Devachan. Will man wissen, was es ist, dann muß man in sich die höchsten geistigen Fähigkeiten erwecken, dann kommt man in die Lage, selber diesen unsagbar seligen Zustand zu genießen. Nach Durchwanderung der sieben Welten mit allen Devachanzuständen geht das Ich in einen von Devachan abweichenden Zustand ein, in dem es während unfaßbarer Zeiträume rastet, ehe es seinen Weltenrundlauf von neuem beginnt. Das ist das Devachan der Devachanzustände, es ist ein teilweises Nirwana mit klarer Erinnerung aller durchlebten Leben und einer Allwissenheit in Bezug auf diese Weltenkette. Diese höchste Entwicklung ist der große Lohn, den die Natur allen bestimmt, die infolge des Uebergewichtes des Guten über das Böse in der Gesamtheit ihrer Verkörperungen das Schattenthal des Todes in der Mitte der fünften Runde überschritten haben. Es ist die Schwelle des Nirwana. Das Nirwana selbst ist ein Zustand voll Erhabenheit, ein Zustand bewußter Ruhe in der Allwissenheit.

Das Ziel der wunderbaren Entwicklung der Menschheit ist die Veredlung der menschlichen Seele, die sie erst für die uns unfaßbaren Zustände geeignet macht. Diese Erhebung des Menschen zur Liebe zu allem Guten ist der Beweggrund der Geheimlehre. Das Gute ist zu lieben um seiner selbst und um der guten Folgen willen, die es für die späteren Verkörperungen mit sich bringt. „Die Geheimlehre steigt zum Materialismus herab, um sich mit der Folgerichtigkeit seiner Ansichten zu verknüpfen, sie steigt zum hohen Reich des Idealismus empor, um das erhabenste Streben des Geistes zu umfassen. Sie will eine Vereinigung der Wissenschaft mit der Religion, sie will die Brücke bilden, auf der die scharfsinnigsten Anhänger rein erfahrungsmäßigsten Forschens zu der begeistertsten Schwärmerei gelangen können und auf der die Schwärmer auf die Erde zurückkehren können und sich doch den Himmel bewahren".

Die Lehre von den sieben Grundprinzipien des Menschen und der Welt besagt, daß es sieben Zustände giebt, in denen sich der entwickelte Mensch bewegen kann. 1) Der physische Körper (Stuhla Sharira) ist aus materiellen Molekülen aufgebaut;

das sind unsichtbare Lebewesen, die dieselben sind, wie die der Berge, Stiefmütterchen, Ameisen u. s. w. Wenn sich die lenkende Hand der Lebenskraft zurückzieht und die Mikroben sich selbst überläßt, dann tritt der Tod ein. Doch dieser ist nur das Vorspiel einer neuen Form. 2) Lingha Stharira, der Astralleib, besteht aus Astralstoff, der für unsere Sinne unfaßbar ist; er gleicht der Astralebene, die über der materiellen liegt. In diesen Bereich gehört das Hellsehen und Hellhören. Der Astralleib ist die Kopie des materiellen Körpers; er kann sich von diesem loslösen, ohne sich freilich zu weit davon zu entfernen. Er ist es, in dem der Amputierte uoch die Schmerzen spürt. — Das ganze Universum ist von einem Meer von Lebensprinzip umgeben, das sich immer gleich bleibt. Das von diesem auf das Einzelleben übergehende Leben heißt 3) Prana d. i. die tierische Lebenskraft im Menschen, die Lenkerin der Mikroben. Mit ihr in engster Verbindung steht 4) Kama, die Begierde nach sinnlichen Genüssen . . Der Mensch, der unter der Herrschaft der Leidenschaft oder der Sinnenreize handelt, bewegt sich auf der Kamaebene. Nach dem Tode nimmt Kama die Gestalt eines aus Astralstoff gebildeten Körpers an und heißt Kama-Rupa. Oft schweift es als Gespenst umher, wo tierische Gelüste befriedigt werden. Die Dauer eines solchen Wesens hängt ab von dem Entwicklungsgrad der sinnlichen Natur der Person. Wenn Kama starke Wurzeln schlug, dann existiert es lange fort: wenn sie gezügelt wird, dann löst es sich bald auf.

Diese vier Teile bilden die niedrige Quaternität, das Tier, die Persönlichkeit im Menschen. Im Verlauf vieler Aeonen entwickelt sie sich und harrt des Geistes, der sie zu weiterem Vorwärtsschreiten befähigen soll. Es beginnt die Entwicklung, die im Bildungsgange der Welt viele Millionen Jahre umfaßt, aber von den Einzelnen im Fluge wiederholt wird. Es steigen in das Haus der niederen Grundteile die Söhne des Geistes, erhabene Intelligenzen, herunter und machen Wohnung daselbst (Genesis 6). Aber da der 5) Manas, der Denker, sich in seiner Erhabenheit nicht direkt mit den niedrigen Molekülen abgeben kann, so projiziert er den niedrigen Manas in die Quater-

nität hinein. So ist der Manas während jeder Inkarnation gespalten. Der niedere Manas ist nun vor die Entscheidung gestellt, ob er sich von Kama umstricken oder ob er durch die Erfahrung seines Erdenlebens geläutert zu seinem Ursprung siegreich zurückkehren soll. Nur selten erhellt ein Lichtstrahl aus den erhabenen Regionen des Manas das Zwielicht, in dem wir leben; das sind die Genie's, wenn sie der Tugendhaftigkeit nicht entbehren. — Kama-Manas, das ist das persönliche Ich des Menschen, die Quaternität, die mit Verstand begabt, sich als Einzelwesen erkennt und getäuscht von der Getrenntheit der Scheinwesen jene über alles Begriffsvermögen erhabene Einheit fast ganz vergißt. Je mehr sich aber der niedere Manas von Kama frei macht, desto mehr ist er imstande, die Grenzen des gewöhnlichen Wissens und Handelns der Menschen zu überschreiten und die Seherschaft zu erlangen. Hier ist auch die Quelle des Spiritismus. — Der höhere Manas ist der Sitz des freien Willens. Wer ihn besitzt, ist imstande, durch einen intensiven Willensakt auf den niederen Ebenen beliebige Formen zu schaffen. Das ist die Quelle der Magie. Der Manas ist als Teil des Universalgeistes bedingungslos allwissend. Wer Adept ist, also durch das höhere Ich die niedere Natur beherrscht, oder als Erbe eines höheren Manas in der Wiederverkörperung die Reinheit eines Yogi oder Heiligen erlangt, der ist imstande, die Sehergabe zu empfangen. — Mit 7. 8) Atma Buddhi bildet der höhere Manas den göttlichen Teil des Menschen. Atma ist die ewige Realität, die eine Grundsubstanz, die sich auf allen Ebenen manifestiert. Das ewige Sein strahlt als Atma 8), das wahre Ich. Unfähig selbst auf niederen Ebenen zu erscheinen, umkleidet es sich mit Buddhi 7), seinem Träger und Offenbarungsmittler. Buddhi ist die Fähigkeit, den Weg zu erkennen, auf dem der Ego zum göttlichen Wissen gelangt. Atma Buddhi als Universalprinzip muß erst zur Individualität gelangen, ehe es Erfahrungen sammeln und Selbstleben empfangen kann. Darum strebt Manas zu Atma Buddhi. Der niedere Manas sammelt Erfahrungen, um sie dem höheren zu übermitteln; der höhere Manas sammelt im Laufe seiner verschiedenen Inkarnationen diese Erfahrungen zu einem Schatze an.

Buddhi verschmilzt mit dem höheren Manas, und wenn diese beiden mit dem Lichte Atma durchdrungen sind, dann wird die Dreiheit zur Einheit und das Ziel der Vereinigung mit der Gottheit ist erreicht.

Artbestimmung und geschichtliche Zusammenhänge.

Die dargestellten Anschauungen bilden offenbar nicht ein einheitliches Gedankengefüge, sondern es scheinen zwei Gedankengruppen zusammengearbeitet zu sein. Zwischen dem Gedanken des Anfangs — allgemeine Menschenliebe auf Grund der Erkenntnis des göttlichen Wesens im All — und dem Gedanken der zweiten Hälfte — Läuterung auf dem Wege der Wiederverkörperung — findet ohne Zweifel ein Unterschied statt. Es soll nicht bestritten werden, daß beide Gedankengruppen Berührungen mit einander haben und daß sie in einem Geiste zusammenwohnen können, wie sie zusammengewohnt haben; es soll auch kein Vorwurf aus dieser Zwiespältigkeit der Gedankenwelt gemacht werden. Wir vereinigen wohl alle heterogene Gedankengruppen in unserm Geiste; nur um der genaueren Analyse willen sollen wir auf diese Verschiedenheit achten. Sie besteht, kurz gesagt, in der verschiedenen Art der Motivierung des Ethischen und in seiner verschiedenen Bedeutung. Das einemal nimmt es die Stellung ein, daß es ganz von selbst aus einer gewissen metaphysischen Erkenntnis folgt, das anderemal ist es die Bedingung für eine nicht ganz rein ethisch gedachte Seligkeit. Wir haben ja in unserm christlichen Glauben eine ähnliche Duplizität der Wertung des Ethischen. Es folgt aus dem Besitz der Seligkeit und es ist in gewisser Weise die Bedingung für ihre endgiltige Erlangung. Aber wir ziehen die verbindende Linie deutlich; davon habe ich dort nichts gefunden. Beide Gedankenreihen zeichnen sich durch eine energische Betonung des Guten aus, wenngleich die erste über die Forderung des Mitleides nicht hinausführt. Ihr Fundament ist auch zu schmal für eine umfassende Ethik. Aber sie sagt uns trotzdem mehr zu, weil sie das Gute zur Folge und nicht zur Bedingung für eine ohne Zweifel recht starke intellektualistische Seligkeit macht, wenn sie auch mehr ethische Forderungen zu begründen sucht.

Sehen wir uns beide Gedankengänge näher an, so finden wir tiefe Unterschiede. Der erste ist streng monistisch. Der Stoff ist Schein, das Einzelwesen ist Täuschung. Wirklich ist nur das Atma-Selbst. Es bedarf nur der Erkenntnis dieser Irrtümer und Wahrheiten, einer Erkenntnis, die durch die Abstreifung der wie Staub auf dem wahren Selbst liegenden Sünden und Leidenschaften gewonnen wird, und wir werden eins mit dem göttlichen Wesen und wir lieben die Brüder. Hier erscheint also auch das Ethische unter den Bedingungen der Erkenntnis, aber es erscheint auch als ihre Folge, und das ist das Wichtigste. Als die Merkmale dieses Gedankenganges können wir den Monismus, das mystische Moment und das Ethische, genauer den Altruismus bezeichnen. Der Gottesgedanke fällt aus, wenn auch der Name beibehalten wird; das Selbst und das große Eine, das ist Gott. Die andere Gedankenreihe trägt mehr einen dualistischen Charakter. Es stehen sich gegenüber der Urgeist und der Stoff. Die von dem Urgeist ausgehenden Geister müssen die Reise in die Stoffwelt und durch die Stoffwelt vollziehen, bis sie die ganze Schule durchgemacht haben. Die Aufgabe besteht in der Abstreifung des Sinnlichen. Man muß dem Geiste, der in einem steckt, den Weg freimachen in seine wahre Heimat, sonst dauert seine Wanderung noch länger. Es wird ein Doppelsubjekt angenommen, das empirische Ich und das geheimnisvolle Wesen, das sich gerade jetzt dieser Maske auf seinem Zuge durch die Welt bedient. Das empirische Ich soll nun in dem Glauben, damit in Wirklichkeit seine eigenen Geschäfte zu besorgen, dem idealen Subjekte den Weg zum Ziele verkürzen. Es hat die Verantwortung zu tragen, daß dem hypothetischen Subjekt der Weg nicht zu sehr verlängert oder durch seine Vermischung mit der Stoffwelt überhaupt abgeschnitten wird. Dieser Dualismus ist gut moralistisch gehalten. Die Herrschaft des Geistes über den Stoff im Sinne des Guten — das ist die Bedingung der Rückkehr der Geister. Der Charakter dieser Auffassung läßt sich so bezeichnen, daß die Forderung der Reinigung und Heiligung in eine Kosmologie von wunderbarer Phantastik hineingestellt ist, die als uralte Weisheit geht. Der Prozeß der ethischen Vergeistigung ist als der Weltprozeß oder

genauer als die Bedingung zu dem Weltziele gedacht, das in der Erlangung göttlicher Allwissenheit in der Gemeinschaft mit dem Urgeist besteht.

Nun können wir gemeinsame und unterscheidende Züge in prinzipieller Darstellung feststellen. Ein Gemeinsames ist der Zug zur Natur. Das einemal ein tiefes Verständnis für das allen Wesen zugrunde liegende Alleine, eine stimmungsvolle Ahnung des Grundwesens, das die Menschen mit den Menschen, den Tieren, den Pflanzen und den Steinen verbindet. Daraus ergiebt sich ein Gefühl tiefer Gemeinschaft mit allem Geschaffenen und der Hingabe an alles, was zugleich Teil hat an dem großen Atma. Und das anderemal ein großartiger Blick für das Vorwärtsstreben und Hinanwachsen in der Natur, eine große umfassende Betrachtung des ganzen Kosmos mit seinen unendlichen Welten und Zeiträumen. Die Natur ist nicht nur der Schauplatz der geistigen Entwicklung, sondern sie ist selbst ein Glied in dem großen Entwicklungsgange. Mit diesem Sinn für die Natur und die Einheit des Menschen mit ihr hängt die Herabsetzung zusammen, die in beiden Typen der menschlichen Persönlichkeit zu Teil wird. Wo in dieser Weise die Schranke zwischen Menschen und Naturdingen niedergerissen wird, da ist es unausbleiblich, daß entweder die Natur vergeistigt oder der Geist als ein Naturding gedacht, auf jeden Fall aber die Eigenart des Menschen nicht gewürdigt wird. Es ist kein Sinn vorhanden für den Wert und das Recht der menschlichen Individualität, die sich als Person der ganzen Naturwelt gegenüberstellen und behaupten kann, indem sie Zweckgedanken faßt und sich diese anzueignen und einzubilden strebt. Das Ich, das ist der Irrtum und der Fehler. Es wird vorausgesetzt, daß das Ich und die ideale Welt zwei sich ausschließende Gegensätze sind. Das Ziel der Arbeit an sich selbst besteht darin, nur möglichst gründlich das Ich mit seiner Empfindung für Wohl und Weh auszulöschen und zur Erkenntnis zu eilen. Es herrscht also die Voraussetzung, daß die ideale Welt keine enge Beziehung zu dem Fühlen, sondern nur zur Erkenntnis habe. Diese müde ablehnende Haltung gegen das Ich, diese Hinneigung zu einem großen Allgemeinen, in dem das Einzelwesen untergeht und den

Weltkram los ist, äußert sich in beiden Gestaltungen verschieden. Das einemal in der Aufforderung, das Ich aufzugeben, das anderemal in der Behauptung, daß ich überhaupt nicht „Ich" bin, sondern nur die Maske eines andern geheimnisvollen Ich. Beidemale fehlt die frische sichere Betonung der eigenen Persönlichkeit, wie sie selber für sich strebt und handelt, ohne an ihrem Rechte dazu zu zweifeln und ohne sich dem Gedanken überstiegenster Reflexion zu überlassen, daß ich am Ende gar nicht Ich bin. Welch ein tiefer Pessimismus, der das eigene Personwesen so eng mit Leid und Sünde verstrickt glaubt, daß nur ein geistiger Selbstmord diese Verbindung lösen kann! Dagegen ist die krasseste Erbsündenlehre noch nichts, denn sie wird doch immer erhellt von der Hoffnung, daß es so oder so Mächte giebt, die mir als einem persönlichen Geiste dazu verhelfen, über Sünde und Leid Herr zu sein.

Es ist nicht schwer, die dargelegten Ausführungen religionsgeschichtlich zu identifizieren. Sie stellen den merkwürdigen Versuch dar, ein ganz andern Voraussetzungen psychologischer, historischer, ja auch klimatischer Art entsprungenes Gedankensystem unserer Zeit aufzupfropfen. Es sind Erzeugnisse des Brahmanismus und des Buddhismus, die wir hier vor uns haben. Freilich habe ich in der ganzen Litteratur, die ich durchgesehen habe, nur wenig die einfachen klaren Sätze des eigentlichen Buddhismus gefunden, wie wir sie aus der Religionsgeschichte kennen. Ob in ihnen zu wenig Weltanschauung und Nahrung für die ausgehungerte Phantasie zu finden ist, oder ob der Ausgang vom Leid zu sehr den Eindruck des Egoismus macht, wo man doch in hervorragendem Maße ethisch sein will? Es lassen sich die beiden Gedankenstränge, die wir aufgefunden haben, wenn auch zum Teil nicht bis aufs Wort genau, so doch ihrem Grundcharakter nach in den Systemen des an mannigfaltigen Gedankengebilden so überaus reichen Richtungen des Neubrahmanismus und Neubuddhismus wiedererkennen. Die eine Anschauung, die wir die monistisch-mystische nannten, stellt den eigentlichen Brahmanismus dar. Das Scheinwesen der Einzelgestaltungen muß überwunden werden, damit man das Brahm und damit den Frieden erreicht. An diese

Grundanschauung knüpft der eigentliche Buddhismus an. Was der Brahmanismus noch nicht so stark betont, das bringt der Buddhismus: das Mitgefühl für alles, was mit uns eins ist, Menschen, Tiere, Pflanzen und alles Geschaffene. Während in dem eigentlichen Buddhismus dieses nur eine Folgerung, kein Zielgedanke ist, wird von der modernen Theosophie ein Zielgedanke daraus gemacht; und zwar in der Erweiterung, daß aus dem Mitleid eine allgemeine Menschenliebe mit dem Ziele der Menschenverbrüderung geworden ist. Ich lege keinen Wert darauf, daß diese Spitze, in die der andersartige Grundgedanke ausläuft, vielleicht unter christlichen Einflüssen so formuliert worden ist. Wir sind nicht eifersüchtig, sondern freuen uns herzlich, wenn christliche Gedanken, wenn auch auf fremdartige Bäume gepfropft, ihre siegreiche Gewalt zur Geltung bringen. Es spricht sich in der Annahme dieses Endzieles der Versuch aus, die Einseitigkeit und Selbstgenügsamkeit, die der Mystik gewöhnlich anhaftet, zu überwinden und ihre Kräfte für praktische Dinge fruchtbar zu machen. Erinnert dieser Dualismus von mönchischer Kontemplation, die weltflüchtig nur den Frieden und die Freiheit sucht, und dem Versuch praktische Aufgaben in der Welt zu lösen, nicht an den entsprechenden Dualismus in der katholischen Kirche, der den Beichtstuhl neben die Klosterzelle stellt und also jedem Bedürfnis zu genügen sucht? — Wir haben also in der einen Gedankenrichtung das Denken der alten Upanischaden, um einige buddhistische Momente bereichert, zu erblicken. Es ist ein einfacher schöner Gedankenzug, der an unsere höchsten christlichen Gedanken erinnert, die auch durch mystische Versenkung in eine überweltliche Größe eine Umwandlung des Lebens im Sinne der Liebe zu erreichen trachten.

Die andere Gedankenreihe halte ich für spätbrahmanisch. Es finden sich in dem späteren Brahmanismus häufig solche Kosmologieen mit derartig kolossalen Dimensionen, mit diesem Reichtum an Anschauungen und Erkenntnissen. Wir bewundern die Kräfte der Phantasie, die alles Geschaffene umspannt, die Energie, die den ungeheuren Kosmos einheitlich in den Dienst des ethischen Gedankens zu stellen unternimmt.

Wenn wir diesen Ursprung und diesen geschichtlichen Zusammenhang der beschriebenen Gedankengebilde uns vor Augen halten, dann verstehen wir die ganze Eigenart der Theosophie, sowie die Kühnheit uns mit dieser Lehre beglücken zu wollen. Wir verstehen die tiefste Wurzel der ganzen Gedankenbildung: 1) den Zug zu dem einen großen Wirklichen, das hinter der Erscheinung steckt, und die Flucht aus dem Besonderen in das Allgemeine, in dem untergehend die Persönlichkeit ihren Frieden finden soll. Unsere Religionsgeschichte sucht uns diese Gedankenrichtung als das Ergebnis historischer, ja auch klimatischer Bedingungen klar zu machen. Wir verstehen 2) die Wertschätzung der Erkenntnis, wie sie in der Theosophie zu Tage tritt. Es ist nur ein Irrtum, keine Sünde, daß der Mensch in dem Scheinwesen haften bleibt. Was kann er dafür, wenn er es nicht weiß? Die Sünde hängt nicht am bösen Willen, sondern an der schlechten Erkenntnis. Also muß er über den wahren Wert der Erscheinungswelt und über die wahre Wirklichkeit aufgeklärt werden, was mit der Darbietung richtiger Erkenntnis zu geschehen hat. Darum geht eine grundsätzliche Hochschätzung der Erkenntnis als des wichtigsten Momentes im geistigen Leben der Menschheit durch das ganze Gedankensystem hindurch. Allen seinen Gebilden giebt diese Wertschätzung der Erkenntnis ihr Gepräge; zuletzt kommt im Ziele, in der im Nirwana zu erlangenden Allwissenheit zum Ausdruck, was im Ansatz steckt. Die Herabsetzung des ethischen Momentes zu einem Mittel der Erkenntnis, wie sie beide Gedankenstränge charakterisiert, ist das kennzeichnende Merkmal dieser ganzen Anschauungsweise. Daß das Selbst, das Atma oder Brahm weiter nichts ist als hypostasierte Erkenntnis, die als rein geistige Größe jeder Wärme und jedes ethischen Charakters entbehrt, davon soll später noch die Rede sein. Die Erkenntnis, so sehr sie das unpersönliche allgemeine Moment des Menschenlebens darstellt, muß doch jeder für sich allein erwerben, wenn sie fruchtbar für seine Erlösung werden soll. Daher kommt es, 3) daß die Theosophie den Menschen fast ganz isoliert. Er bedarf der Gemeinschaft und der Vergangenheit nur zur Uebermittlung der Lehre. Sonst haben Menschen und auch geschichtliche Größen für ihn keinen Wert.

Das Ziel der ganzen Bestrebung, die Gewinnung der freimachenden Erkenntnis, ist nichts, was durch die Anschauung erworben werden kann, wie in gewissem Sinne unser christliches Ziel, das persönliche Leben, Gegenstand der Anschauung ist und nur auf diesem Wege angeeignet werden kann. Es kommt bloß auf die Lehre und auf ihr innerliches Verständnis an, die Personen, die sie schufen und übermitteln, gelten nichts und bleiben zumeist ungenannt. So ist gewiß der Autoritätsglaube scheinbar gründlich ausgeschlossen. So erklärt sich die große Gleichgiltigkeit gegen die Geschichte, weil man gleichgiltig ist gegen das, was ihren Herzpunkt bildet, das persönliche Leben und die ethischen Werte in ihrer absoluten Größe, die ganz allein in der Geschichte angeschaut, verstanden und angeeignet werden können. Daher die große Einförmigkeit und Gedankenblässe der ganzen Litteratur. Es ist kein Leben, keine Geschichte da, die uns das bringt, was uns schließlich am allermeisten interessiert und wenn es groß und gut ist, erhebt, Gedanken und Strebungen von Menschen, die wollen und thun, was wir auch wollen und thun sollten, an denen wir wachsen könnten zu gleicher Größe der Seele.

Damit hängt wohl der esoterische aristokratische Charakter der Lehre zusammen. Trat er früher in der mönchischen Gestaltung des Lebens zu Tage, so erkennen wir ihn heute wieder in der großartigen Gleichgiltigkeit gegenüber den Bedürfnissen der Masse. Niemand fragt darnach, ob die Masse disponiert ist, solche Gedanken zu fassen, ob sie nicht vielleicht Anschauungen braucht, wenn sie ihren Halt fürs Leben und Sterben finden soll. Kein Gedanke an eine Gemeindebildung, keine Ausgestaltung der Forderung allgemeiner Menschenverbrüderung. Man würde den Bruder Arbeiter nicht verachten, aber man läßt sich nicht auf seine Bedürfnisse ein, sondern man arbeitet im wesentlichen nur für Leute, die den Verstand und die Bildung haben, solchen abstrakten, fremd gedachten und durchweg auch fremd ausgedrückten Lehren zu folgen, für die wir gar keine Anknüpfung haben.

Bringen wir uns die ganze Bestrebung auf dem Wege des Vergleichs mit andern Gebilden der Religionsgeschichte näher. Dann müssen wir einmal an allen Platonismus und die damit

zusammenhängende Mystik denken, die wir kennen. Ja, das ist eine allgemeine Religion, aber darum doch nicht unsern Ansprüchen genügend. Ihre Eigenart liegt immer darin, daß sie mit dem Gefühl sich versenken heißt in das vom Verstande gewonnene Abstraktum, genannt das wahre Sein. Das Viele, Geschaffene giebt keine Ruhe, also versenke dich in das Eine, Hehre, Unsichtbare. Wenn sich diese Anschauung und Praxis philosophisch erweitert, dann giebt es allerlei Gebilde, die, so verschieden sie in einzelnem sein mögen, doch einen gemeinsamen Grundcharakter haben. Immer ist es das Ursein, aus dem die Seelen hervorkamen, um über die Erde vermittels der Entsagung und Erhebung zurückzukehren. Uns erinnert die dargestellte Lehre vor allem an den Neuplatonismus. Nur ist dieser dramatischer — ein Fall der Geister muß wieder gut gemacht werden, ernster — es ist Religion darin und Glaube an Gottesoffenbarungen. Die Theosophie hat es mehr auf Wissen und Moral abgesehen. Ebensowenig wie dem Neuplatonismus wird es der Theosophie gelingen, aus dem Stadium der Schule heraus zur Kirchenbildung zu gelangen, weil sie zu wenig Rücksichten nimmt auf den gemeinen groben Mann. Ebenso wie bei dem Neuplatonismus wird das Ende ihrer Verachtung der Vernunft und Wissenschaft sein der Aberglaube und die Barbarei. Die Magie und der Spiritismus, die fleißig in ihren Kreisen geschätzt werden, sind Anzeichen davon, daß auch in den Köpfen der Gebildeten das Gesetz keine Ausnahme findet: Dem Aberglauben verfällt, wer den Glauben verachtet.

Die christliche Religion.

Der christlichen Religion kehrt die Theosophie zwei Seiten zu, eine abweisende und eine sympathische. Einmal sieht sie das Christentum an als einen Bestand von Glaubenssätzen, die äußerlich angeeignet werden müssen und darum keine Erlösung bringen können. Sie tadelt den Begriff des persönlichen Gottes, des alten Jehova, der richtet, je nachdem einer Böses oder Gutes gethan hat. Sie tadelt die äußerlich gefaßte Erlösung, die in Christi Tod für alle geschehen sein soll, während sie doch ein innerlicher Vorgang sei. Sympathisch steht sie den ihr wahlverwandten Ele-

menten gegenüber, den nicht historisch gefaßten oder bedingten Bestandteilen unseres Glaubens. Häufig kommen Bibelcitate vor. Alles weiß sie in der Bibel zu finden, was ihrer hohes Wissen von Gott suchenden und mystische Versenkung in das Ewige erstrebenden Tendenz entspricht. Der Logos, das Pneuma bei Paulus, das die Tiefen der Gottheit erkennt, vieles von Johannes — das sind ihre Lieblingsstücke. Die Auffassung Christi des Erlösers als einer äußerlichen Person der Geschichte ist grundfalsch. Christus — das ist das Göttliche im Menschen, das es zu erkennen gilt zur Befreiung und Beseligung. Mit aller Kraft wehrt sie sich gegen das, was uns die Hauptsache ist, Christus — die in der Geschichte gegebene einmalige völlige Offenbarung Gottes, des persönlich zu denkenden Vaters, bei dem Vergebung und Seligkeit für alle, die daran glauben wollen, zu haben ist.

Dieser Anschauung der Theosophie gegenüber wollen wir eine kleine Skizze geben von dem, was wir unter Christentum verstehen; einmal darum, weil es nicht gut ist, immer vom Christentum zu reden, wie es nachher in dem Vergleich geschehen soll, ohne zusammenhängend zu sagen, wie wir es uns denken, und dann in der Hoffnung, daß wenn diese Blätter in die Hände von anders Denkenden kommen sollten, sie die Kraft und Wahrheit christlicher Glaubensanschauung gewinnen möchten.

Im Mittelpunkt steht für uns das Reich Gottes, das ewige Leben in Gott. Wir hoffen in seiner Gemeinschaft unsere Seele zu gewinnen. Wir glauben an eine geistige Welt, ohne zu fragen, wo und wie und wann, an eine Vollendung unserer Seele und an die Vollendung aller Gott anhangenden Menschen. Diese Gemeinschaft mit dem ewigen Gott soll die Erfüllung aller in uns liegenden auf persönliches Leben im Guten hinzielenden Bestrebungen sein. Zugleich, weil wir uns ohne Liebe keine Vollendung des persönlichen Lebens denken können, ist uns das Reich Gottes eine Gemeinschaft von persönlichen, unter Gottes Beistand ihrer selbst Herr gewordenen Geistern, die durch das Band der Liebe mit einander verbunden sind. Das ist die Vollendung unserer Heiligkeit, das ist die Seligkeit. Es gilt dies natürlich nur für die Menschen, die aus der Wahrheit sind, denen die Herrschaft

alles Guten über ihre Seele das wichtigste und das höchste Glück ist. Dieses Reich Gottes ist der Ausgangspunkt aller unserer Gedanken über Gott und ewige Dinge. Wir glauben an einen Gott, der selbst ist, was wir werden sollen, heiliger persönlicher Geist, der über der Naturwelt erhaben sie eben darum beherrscht und in den Dienst seiner Zwecke stellt. Er ist der allmächtige Herr der Welt, der sie auf sein Reich hin geschaffen hat und lenkt. In Christus seinem Sohne, der uns aus den Evangelien wohlbekannten Gestalt, hat er uns sein Reich geschenkt und sich selbst geoffenbart. Wir bedürfen einer solchen Offenbarung Gottes, die unserer Sündenknechtschaft ein Ende macht und einen freien Blick über die Welt hin schenkt. Wir sind allein nicht imstande, uns aus dem Sumpfe der Begierden herauszuziehen und ein Leben nach dem Willen Gottes zu führen. Und unsere Erkenntnis ist allein nicht imstande, die Wirklichkeit eines wohl von uns geahnten höchsten Welt- und Lebenszweckes zu erfassen, der über dieser Welt liegen muß, wenn er uns wirklich Befriedigung geben soll. Eine solche Offenbarung ist nun in Christus geschehen. Wir glauben, daß alles, was wir an ihm sehen, in engster Beziehung zu dem ewigen Gott steht. Ist Christus den Sündern gnädig, dann ist es Gott; wirkt Christus umgestaltend auf seine Anhänger durch seine Person oder durch seinen Geist, so ist es Gott. In ihm beruft der Sünden vergebende heilige Gott sündige schuldbedeckte Menschen zu seinem Reich aus der Herrschaft und Gewalt der Welt und des Fleisches. Es bleibt uns nichts zu thun, als dem Rufe des Geistes folgend uns an Christus anzuschließen, den Herrn unseres Lebens und das Haupt seiner Gemeinde. Und der Geist, der von ihm ausgeht, ist das Angeld des ewigen Lebens, das uns Gott nach diesem Leben voll ausbezahlen wird in der Herrlichkeit. Dieses Reich ist das Ziel unseres Hoffens, das uns das Leben sonnig macht, wenn Wolken des Leidens es trüben wollen. Oder vielmehr wir wissen, der Gott, der beider Reiche Herr ist, des ewigen und dieses vergänglichen, in dem wir wandern, braucht die Trübsal, um uns unsern harten Willen zu brechen, ernst zu stimmen und bereit zu machen, daß wir in sein Reich eingehen. Es giebt eine selige Gewißheit, daß

uns dieses Reich gehören wird, nicht kraft unserer Heiligung, sondern kraft der Gnade und Macht unseres Gottes, der in uns vollenden wird, was er begonnen hat. Aber wir hoffen, daß wir, wir selbst in unserer Person dieses Reich ererben werden. Das spannt all unser Trachten und Verlangen an, denn wir sollen Treue halten und uns vor dem Straucheln hüten. In der Kraft des Glaubens an unsern Vater im Himmel und der Treue gegen unsern Herrn Christus sollen wir die Versuchungen überwinden und immer fester werden in allem Gotteswillen. Zumal sollen wir Leid und Schmach als Förderniſſe im Gewinn und Besitz des höchsten Gutes erkennen lernen und als solche gebrauchen. So werden wir der Welt und ihrer Geschichte Herr in der Macht unseres Glaubens an eine höchste Bestimmung, zu der in den Händen der Glaubenden alles Mittel und Förderung wird.

Wie das Reich Gottes Gegenstand des Glaubens und Ziel der Hoffnung ist, so wird es Ausgangspunkt der Liebe. Sie kommt gleichsam aus dem Besitz der Seligkeit von selbst heraus. Der Geist Gottes und Christi, der uns das Ewige schenkt, ist direkt gegen die Sünde, gegen die Selbstsucht in jeder Form gerichtet. Wer ihn im Anschluß an den Herrn Christus erworben hat, der besitzt in sich ein revolutionierendes Prinzip, das mit der Selbstsucht aufräumt. Man kann den Geist Gottes und das Leben im Himmelreich gar nicht besitzen, ohne daß es zu wahrer Liebe käme. Aus Liebe gegen die Brüder zähmen wir unseren Ehrgeiz und unsere Sinnlichkeit, legen wir die Lügen ab und reden die Wahrheit. Diese Liebe hat ein ganz bestimmtes Ziel. Wir möchten die Menschen zu dem Höchsten, dem Reiche Gottes erziehen, und die es haben, stärken und fördern in seinem Besitz. Von einer allgemeinen Menschenverbrüderung reden wir wenig, so sehr sie im Hintergrund aller unserer Gedanken steht. Wir glauben, daß die Liebe, je mehr sie in die Breite geht, desto mehr der Tiefe und Wärme entbehrt; darum halten wir mehr von der Liebe, die unsern Nächsten, wer sie auch seien, zu Gute kommt. All unser Lieben und Leben geschieht auf der Grundlage des Glaubens an den Herrn und Vater im Himmel, auf den wir uns trotz unserer Schuld verlassen können, der uns als seine Kinder

angenommen hat und uns sein Reich schenkt durch seinen Geist, und im Aufblick zu dem Herrn Christus, der, ob er wohl um unserer Sünden willen gestorben ist, lebet und regieret in Ewigkeit, als der Anfänger und Vollender unseres Glaubens, der Führer unseres Lebens, der uns vorangegangen ist den schweren Weg der Selbstverleugnung und uns das Kreuz vorangetragen hat, das ihm die Krone einbrachte.

Das etwa ist der Inhalt unseres Glaubens und Lebens. Folgende Punkte erheischen besondere Aufmerksamkeit. 1) Es fehlen alle metaphysischen Momente, nämlich alle Gedanken, die ohne unmittelbare Beziehung auf den Glauben des Menschen, der das Heil seiner Seele sucht, gefaßt werden können. Nichts gehört in den Glauben, das sich nicht von selbst ergäbe aus der Gewißheit des Christen, von Gott, dem allmächtigen Herrn und Vater durch Christus das Heil in Vergebung und Geistesmitteilung erhalten zu haben. Hohe Spekulationen über das Wesen Gottes, die Vergangenheit der Welt, das hohe Wissen einer Weisheit, die alles weiß, fehlen ganz. Das hängt zusammen mit dem Zielbegriff, der Ausgestaltung der Persönlichkeit. Damit ist gemeint eine Bildung des Ich, die uns befähigt, nach großen Zweckgedanken unser natürliches Wesen zu meistern und zu lenken. Alles geht aus auf eine Verbindung des Ideals mit unserm Ich durch Lust und Liebe und auf die straffe Behauptung dieser Verbindung durchs Leben hindurch allen Schwierigkeiten gegenüber. Alles dreht sich um den Erwerb eines selbstmächtigen Charakters, der weiß, was er will, und will, was er soll, der sich nicht als ein Naturwesen verbrauchen läßt von andern Naturwesen, sondern die Natur beherrscht und in seinen Dienst stellt. 2) Und damit hängt wieder zusammen, daß uns die Vergangenheit, die Geschichte nicht gleichgiltig ist. Unsere Weltanschauung verlegt das Ideal und das Eingreifen Gottes an eine Stelle der Geschichte, die eine unübertreffliche klassische Epoche darstellt, weil die entscheidenden Gewissens- und Gemütsbedürfnisse nirgends so befriedigt werden wie hier. Wir bedürfen für unser Ideal der Anschauung, wir bedürfen zur Gewinnung dieses erstrebten persönlichen Lebens der Beschäftigung mit der Person Jesu, denn es

kann nun einmal dieses Ideal nicht begrifflich oder intuitiv von jedem in dem Schrein der eigenen Brust gefunden werden, sondern, wie es in der geschichtlichen Wechselwirkung der Menschen zu Stande kommt, so ist gleichsam sein Ort in der Welt eben die Geschichte. Und dann wird es angeeignet auf dem Weg der Anschauung und des Anschlusses an Personen, die es in sich verwirklicht haben. 3) Ferner spielt hier, trotzdem es im wesentlichen um die Gesinnung geht, die Lehre eine große Rolle, die uns einerseits mit der Geschichte der Vergangenheit in Verbindung setzt und anderseits zu einer klaren geistigen Weltanschauung verhilft. Die Kontemplation ist gering angesehen, wo das Göttliche nicht in unbestimmbaren Regungen des Innern, sondern in einer fest umschriebenen geschichtlichen Gestalt gefunden wird, die allen Gedanken über Gott eine Quelle und eine Grenze ist. Weil alles subjektiv auf dem Glauben steht, der Gott erfaßt in Christus und die Welt deutet als Feld ewiger Zwecke, so kommt objektiv alles auf das Wort an. 4) Hierin aber liegt auch der demokratische Charakter unserer Religion. Weil es nicht auf hohe Spekulationen und ihr Verständnis, sondern auf den Glauben ankommt, der ewige Größen erkennt, die in allgemein verständlicher Bildersprache angeboten werden, darum ist er etwas für alle, Volksmetaphysik und zugleich Abrundung der wissenschaftlichen Welterkenntnis der Bildung. Um der hohen Stellung willen, die die Nächstenliebe im ganzen Systeme einnimmt, und weil die Verbindung mit dem klassischen Ausgangspunkt nur mit Hilfe von Personen erhalten werden kann, die den Geist des Vaters und des Sohnes weitertragen von Geschlecht zu Geschlecht, darum hat hier die Gemeinde eine hervorragende Bedeutung. So stehen hier neben einander die Persönlichkeit, der Glaube, die Geschichte und die Gemeinde.

Ein Vergleich beider Religionsformen zeigt, daß dem Christentum formell nichts näher und inhaltlich nichts ferner steht als die Theosophie. Fast alle Kategorien des Christentums finden wir: das Elend, das Stirb und Werde, die Erlösung, die Liebe, den Frieden, die Vollendung in Gott. Oft ist man versucht, christliche Gedanken zu mutmaßen. Und gewiß bildet die Mystik ein breites Band zwischen beiden. Und doch ist innerlich alles anders.

Was Augustin am Neuplatonismus vermißt, das vermissen auch wir an der Theosophie. — Das Elend — dort ruht es in dem üblen Sein, hier in dem bösen Willen. Die Erlösung — dort steht sie in der Erkenntnis des Einen, das mit dem Selbst identisch ist, hier in dem Anschluß des Willens an eine geschichtliche Person, die uns Vertrauen und Liebe abgewinnt. Das Stirb und Werde — dort ist es die Trennung von der Persönlichkeit, das Aufgehen in dem Selbst, hier ist es die tägliche Ertötung des bösen Willens und die Wiedergeburt der Person durch den heiligen Geist Jesu. Der Friede — dort die Narkotisierung der Wünsche, hier die Vereinigung des versöhnten Sünders mit dem Vater, der uns in Christus gesucht hat. Die Liebe und Güte — dort fließt sie aus der Erkenntnis, hier aus der in Christus gewonnenen Freiheit von dem selbstsüchtigen Ich. Die Vollendung — dort ein Verschwimmen in dem geheimnisvollen Nirwana, hier das ewige Leben nach Auferstehung des Leibes; dort Vernichtung, hier Konservierung der Einzelheit. Dort Gott die geistige Potenz der Natur, hier der Vater der Menschen und Schöpfer und Herr der Welt. Dort die Offenbarungsquelle sprudelnd in jedem Menschen, hier in der Person Jesu. — Das etwa sind die Begriffsgruppen, die beide Systeme umgrenzen. Es fällt uns nun leicht, die konstituierenden und organisierenden Elemente beider zu bestimmen, die den ganzen Aufbau regeln: dort ist es die Leugnung, hier die frohe Behauptung der Persönlichkeit. Das zieht sich durch alles hindurch. Zwar wollen wir es wohl betonen, daß wir auch einen Sinn für die Bedeutung der Persönlichkeit haben, in der man ihr absterben muß: wir nennen es das fleischliche Ich. Aber es ist nicht die Individualität als solche. Wir glauben nicht, daß Sünde und Uebel an der Einzelheit als solcher haften, sondern nur an dem Sinn, der das Einzelwesen beseelt. Angesichts der Person Jesu, die eine ganz ausgeprägte Eigenart darstellt, glauben wir, daß Vollkommenheit und Selbstheit sich nicht ausschließen, sondern daß die Vollkommenheit keine bessere Stütze findet als eine von Lust und Liebe zum Guten erfüllte Eigenheit. Das ist der tiefste Streitpunkt. Dann aber handelt es sich darum, gründlich die Frage nach dem Recht oder Unrecht der Persönlich-

keit im Verhältnis zu dem Guten, dem allseitig zugestandenen Ziel des Menschenlebens, zu behandeln.

Ideale, Beobachtungen und Axiome.

Wir haben die Entscheidung zu treffen über die beiden die dargestellten Systeme verschieden gestaltenden Fermente: persönliches Leben des Willens oder unpersönliches Leben des Erkennens und Wissens. Wir könnten ja sagen: das sind Geschmackssachen, ob einer so oder anders denkt. Werturteile liegen zugrunde. Wer für den Adel und Selbstwert einer in sich geschlossenen Persönlichkeit keinen Sinn hat, wer sich durchaus selbst aufheben will, der mag es thun. Und wem die Selbstmacht des Ich die wahre Größe bedeutet im Leben, der gehe auch seinen Weg. Aber es geht uns eben um eine allgemeine Instanz, vor der diese Frage entschieden werden könnte: Giebt es nicht einen gemeinsamen Boden, von dem wir ausgehen und unsere Schlüsse ziehen können? Gewiß beide Systeme hegen das Ideal der Menschenverbrüderung. Oder wenn uns Christen dieses Wort etwas zu pathetisch klingen sollte, dann sagen wir: wir erstreben einen Zustand, wo die Grenzen der Rasse, der Staatsgemeinschaft und des Glaubens keine Grenzen der Liebe mehr sein sollen. Läßt sich nicht von hier aus eine Entscheidung erreichen?

Doch wohl; einmal überlegen wir, was in dem Ideal selbst enthalten ist und dann, mit welchen Mitteln es am besten erreicht werden kann. In dem Ideal der Menschenverbrüderung ist doch offenbar ein ganz anderer Geist herrschend, als der Geist, der sonst überall auf die Aufhebung der Einzelexistenz drängt. Der Wert des Unpersönlichen ist vergessen und der der Persönlichkeit mittelbar anerkannt. Denn das Aufgeben der Persönlichkeit — wir denken immer an den mit diesem Worte von der Theosophie verbundenen Sinn — ist hier zu einem Mittel herabgesetzt, persönliche Menschen persönlich zu lieben. Wie kann man aber lieben, ohne die Selbständigkeit der geliebten Menschen miteinzuschließen, es müßte denn gerade diese Verbrüderung in der Vorstellungswelt weniger das Bild der Familie als das eines großen Breies wecken. Es ist die Selbstsucht mit all ihren Töchtern, die

der Menschenliebe im Wege steht, aber nicht das Ichbewußtsein und das Ichseinwollen. Die Verbrüderung setzt ein Ich und ein Du voraus. So liegt also im Ideal der Gegnerin der Wert des persönlichen Lebens eingeschlossen. Freilich ist das eine Inkonsequenz dem ursprünglichen Ideal gegenüber, das nur die Selbstgenügsamkeit und den Frieden kennt und als den Weg dahin das Selbstentwerden und als Kennzeichen, wie weit man es gebracht hat in der Selbstverleugnung, das Mitleid erheischt.

Aber, fragen wir weiter, was hilft mehr zu einer allgemeinen Verbindung der Menschen untereinander, das Aufgeben der eigenen Persönlichkeit in der Erkenntnis oder der innige Anschluß an eine Person, die wirklich geliebt hat? Wir wollen eine geschichtliche Betrachtung versuchen. — Wann war die Mystik eine Quelle für echtes Liebesleben? Von Haus aus ist sie ja durchaus egoistisch auf den flüchtigen Gottesgenuß und die eigene Seligkeit bedacht. Nur wenige Mystiker, also Leute, die die Kennzeichen der Mystik an der Stirn tragen, kennen wir, die wirklich Sinn für den Nächsten hatten, in denen die Liebe und das Mitleid wirklich aus den Banden der Selbstsucht herauskommt. Wir denken hierbei natürlich nur an die Art, wie die Lehre die Nächstenliebe mit der Mystik vermittelt, nicht an die einzelnen Personen selber, die besser und schlechter sein können als ihre Theorie. Derartige Leute sind etwa der Evangelist Johannes, Franz von Assissi, Jakob Böhme, Tersteegen und andere. Das sind aber alles Männer, die auf christlichem Boden gewachsen sind. Der Gegenstand ihrer anbetenden Versenkung war aber nicht die große weite allen gemeinsame Natur, sondern — eine Person, die geliebt hat bis ans Ende und die in den Tod gegangen ist für die Geliebten. Diese Mystik schöpft die Antriebe zu ihrer Nächstenliebe aus der allen Menschen gemeinsamen Bestimmung, wie sie in diesem Herrn Christus gegeben ist, in dem alle das Leben haben sollen. Das ist ein stärkeres und gegründeteres Motiv als die angeblich allen gemeinsame geistige Grundnatur.

In einem sind wir ja mit der Theosophie einig, nämlich in der Betonung eines größeren Hintergrundes übersinnlicher Art, der die Menschenliebe und die ethische Gestaltung des Menschen-

lebens überhaupt begründen soll. Das ist der beiden Richtungen gemeinsame Gegensatz gegen die religionslose Moral. Auf der einen Seite besteht dieser geistige Hintergrund in der Gemeinschaft aller Geschöpfe, wie sie in dem „tat twam asi“ ausgesprochen ist, auf der andern Seite in dem allen gemeinsamen Ziele des Himmelreiches. Prüfen wir den Hintergrund unserer Gegnerin genauer auf seine Wirklichkeit und Motivierungskraft hin. Wir müssen sagen, daß das Fundament der theosophischen Moral auf einem sehr schwachen Grunde ruht, nämlich auf der Verwechslung der beiden Bedeutungen, die das Wort „dasselbe“ hat, also auf einem logischen Fehler. Einmal bezeichnet es eine Anzahl von gemeinsamen Merkmalen, die verschiedenen Gegenständen eigen sind, und das anderemal bezeichnet es die Identität selber. Also in dem einen Sinn kann man wohl sagen: ich bin dasselbe wie jeder andere Mensch. Dabei ist die Meinung, daß ich eine Reihe von Merkmalen habe, die mir mit allen Menschen gemeinsam sind. Das anderemal sage ich: ich bin derselbe, den du eben gesehen hast. Da ist eine wirkliche Identität vorhanden, denn es ist nachweisbar dasselbe Wesen. Nun darf man aber nicht diese beiden Bedeutungen zusammenwerfen, um einen ethischen Monismus herauszubekommen.

Und in der That ist dieses Gefühl der Gemeinschaft zwischen den Menschen, wenn es über die nächste Blutsgemeinschaft hinausgehen und eine Mitgabe der Natur sein soll, nicht viel mehr als eine Fiktion. Jede nüchterne Betrachtung findet, daß im natürlichen Grunde der Seele nichts tiefer und fester sitzt als die dickste Selbstsucht, die sich in das Bewußtsein kleidet: Was ich bin, das ist kein anderer. Natürlich giebt es eine Gemeinschaftlichkeit zwischen den Menschen, aber diese ist weniger eine Mitgabe ihrer Natur als ein Erwerb ihrer Geschichte. Und es beruht auf einer optischen Täuschung, wenn man die Niederschläge der Geschichte, in der die Ideale entstehen und wachsen, als Naturmitgabe unserer Seele faßt. Die allgemeine Menschenverbrüderung ist für unsern Kulturkreis von den Stoikern zuerst als Ideal aufgestellt, dann von Christus vornehmlich erstrebt und von seinen Jüngern angebahnt worden. Wenn wir heute etwas in uns von solchen

Neigungen finden, dann stammt es von derartigen geschichtlichen Einflüssen her.

Aber damit berühren wir einen Grundunterschied der beiden Auffassungen. Die eine ist in der Beurteilung des Menschen optimistisch. Sie kann gar nicht anders, denn sie stellt ihn mit seiner Hoffnung auf Vollendung ganz auf sich selber. Die unsere ist viel pessimistischer. Das hängt damit zusammen, daß unser Ideal ein höheres ist als das der andern Lehre. Unser Ideal umfaßt nicht nur die Menschenliebe, sondern noch die Zucht des Fleisches und die Demut; und es will nicht nur in Werk und Wort, sondern auch in den Gedanken verwirklicht werden. Vor Christus unserm Ideal überkommt jeden ernsten Menschen das Gefühl, daß wir mit unserer Kraft auf diese Höhe nicht hinankommen. Dieses höhere Ideal ist daran Schuld, wenn uns unser Glaube nicht auf uns selber stellt, sondern uns an Jesus anschließen heißt. Wir sehen die Hilfe nicht in unseren besseren Seelenbestandteilen, die uns von Natur an eigen sind, sondern in einer geschichtlichen Gestalt, die das Ideal und die Kraft birgt.

Darin unterstützt uns eine bekannte Beobachtung, die sich also fassen läßt: Am meisten stärkt man sich und andere in Grundsätzen und Lebensregeln, sobald sie über das rein Nützliche hinausgehen, wenn man sich in die Personen und Zeiten vertieft, in denen sie zuerst an den Tag getreten sind mit der ganzen Frische einer eigenen und neuen Entdeckung. Je höher Aufgaben und Ziele sind, desto weniger können sie durch das Begreifen des Verstandes oder durch irgend eine andere höhere Erkenntnis angeeignet werden, desto mehr bedarf es der überführenden und begeisternden Anschauung, um sie uns zu eigen zu machen. Es ist die Lust und Liebe zu einer Person, die der Träger irgend einer großen Idee war, was uns am tiefsten mit dieser Idee verwachsen läßt. Die Menschenverbrüderung wird weniger durch die Erwägung des uns allen Gemeinsamen als durch die begeisterte und dauernde Hingabe an den gefördert, der angefangen hat, die Schranken der Nationen niederzureißen. Und es giebt keine besseren Mittelpunkte für die Verbrüderung der Menschen, als Personen, die unter den Augen Christi mit diesem Ideal in ihrer innersten Lieb und Lust

zusammengewachsen und zu liebreichen Persönlichkeiten geworden sind. Man thut eben nicht alles, was man erkannt hat.

Das ist der eine Streich, den wir gegen die Wurzeln der anderen Anschauung führen; sie hat nicht das rechte Ideal und sie verfügt nicht über die richtigen Mittel, um dieses Ideal zu erreichen. Der andere Streich richtet sich gegen die Anschauung von der Fähigkeit unseres Geistes, die jenen Aufstellungen zugrunde liegt. Wir bestreiten rundweg auf Grund einer eingehenden Prüfung unserer Erkenntnismittel, daß es uns gegeben sei, über all die von der Gegenseite berührten Dinge etwas Genaues zu wissen. Sie will wissen, was man nicht wissen kann. Wir reden zuerst von den überstiegenen Spekulationen über kosmische Dinge. Der Glaube an unsere Fähigkeit, solche Erkenntnisse zu fassen, ist durch die Untersuchung unserer Erkenntnismittel untergraben. Es sind alles Träume und Phantasieen, deren Wirklichkeit uns durchaus unkontrollierbar ist. Auch das Moos uralter Ehrwürdigkeit vermag uns nicht den Charakter der Träumerei zu verdecken. Nicht anders steht es mit dem Ureinen, dem geistigen Hintergrunde der Welt auch. So nahe sich auch der Gläubige mit diesem Selbst berühren mag, es ist und bleibt ein Traum. Es fehlen uns die Mittel, um über die Erscheinungswelt hinaus mit unserer Erkenntnis zu einem solchen Urgrunde der Dinge vorzudringen, mag man die Erkenntnis niedriger oder höher fassen.

Die beiden angeführten Momente gegen die andere Lehre stehen in einem engen Zusammenhang. Das ist einmal die Abwehr der Vorstellung, als könne man durch die Erkenntnis des geheimnisvollen Zusammenhangs zwischen den Menschen die Menschenverbrüderung anbahnen und dann die Abwehr des Versuches, mit Spekulationen unseres Erkenntnisvermögens eine umfassende Weltanschauung zu gewinnen. Diese beiden von uns bekämpften Gedanken haben zur Voraussetzung die Hochschätzung des theoretischen Teiles der Menschenseele und darum für uns einen zu intellektualistischen Geschmack. Der Zusammenhang dieser beiden Stellungen liegt darin, daß wir alle miteinander der Fähigkeit das Größte zutrauen, die wir am höchsten schätzen. Darum wird eine Gesamtanschauung, die das Wissen und die Erkenntnis ent-

weder als das höchste Ziel der Entwicklung selber oder als das vornehmste Mittel zu ihrem ethischen Ziele hinstellt, der Erkenntnisfähigkeit des Menschen das Zutrauen schenken, daß sie imstande ist, die Antwort auf die letzten Fragen zu erreichen, mag auch die Sünde und die Leidenschaft als eine Hemmung dieser Erkenntnis angesehen und ihre Entfernung vorher erfordert werden. Wir stehen auf einem ganz andern Boden. Für uns ist das höchste Ziel unzweideutig nicht Wissen und Erkenntnis, sondern die Heiligung des Willens. Darum werden wir versuchen, ob wir nicht die Antwort auf die höchsten Fragen von der sittlichen Person aus erlangen können. Das gäbe eine Erkenntnis der Welt und des Lebens unter der Voraussetzung, daß das sittliche Leben der höchste Zweck ist. Wir würden dann fragen, welche Verfassung die Welt haben muß, wenn dieses Ideal gilt. Den Vorteil haben wir dann, daß sich uns dann Glaubenssätze ergeben, die in ganz unmittelbarer Verbindung mit unserem sittlichen Streben stehen und ebendarum uns innerlich gewisser werden können als die Sätze, die uns die Spekulation schenkt, weil diese doch nicht mit dem innersten Kern unseres Wesens, wo wir Wirklichkeit erfahren, in Berührung treten. Doch darüber später. Nur noch die eine Bemerkung, daß sich hier wieder eine täuschende Analogie zwischen beiden Systemen ergeben kann, nämlich die beiden gemeinsame Begründung der höchsten Erkenntnis auf sittliche Größen. Aber hier macht die Bekehrung von der Sünde und Leidenschaft nur den Blick frei für die im Grunde der Seele auf die Erkenntnis wartende Wahrheit, dort dagegen ist die Freiheit von der Sünde und Schuld und der Vollbesitz des heiligen Geistes selber die Wahrheit, nämlich der höchste Sinn des Lebens in der Welt. Das ist eine Wahrheit, die der sittlichen Persönlichkeit Halt und Stärke geben soll. Darum ist sie nur mit der ganzen sittlichen Persönlichkeit zu ergreifen als der Grund, der ihren Anker ewig hält.

Der Vorzug des Christentums.

Wir wollen versuchen, unter der Voraussetzung, daß die aufgestellte Wertschätzung des persönlich-sittlichen Lebens gilt, den Vorzug unseres christlichen Glaubens vor der Theosophie zu be-

gründen. Es ist gewiß ein verkehrtes Urteil, wenn man meint, die Wahrheit einer Weltanschauung oder irgend einer Ansicht überhaupt mit ihrem größeren Wert beweisen zu können. So sehr diese Art von Beweis für den gewöhnlichen Mann die beste ist, so wenig darf sie von vornherein in einer wissenschaftlichen Diskussion angewandt werden. Denn wenn auch eine Weltanschauung besser und brauchbarer ist als die andere, so ist noch lange nicht erwiesen, daß sie nicht auf einer Illusion beruht — wie die andere auch. Ueber die Wahrheit oder vielmehr über den Weg zur Vergewisserung wollen wir noch nachher handeln; darum dürfen wir aber doch zuvor in der Konkurrenz mit der Theosophie ihren Wert und ihre Brauchbarkeit hinsichtlich ihrer Ziele und der dahin führenden Mittel in Betracht ziehen. Es unterscheiden sich die beiden Anschauungen zunächst einmal in ihrer Darstellungsform von einander. Der Charakter der Theosophie ist teils übermäßig abstrakt teils übermäßig phantastisch; abstrakt, was die Gedanken betrifft, die möglichst nahe den praktischen Zielgedanken der allgemeinen Menschenverbrüderung umgeben, den monistischen Realismus; phantastisch, soweit die weitern Gedankenkreise in Betracht kommen, die uns an gnostische Spekulationen erinnern. Die ersteren leiteten uns an, das Göttliche in unserem eigenen Ich aufzusuchen. Da sei das wahre Selbst zu finden, das Korrelat oder das innermenschliche Teil des großen göttlichen Wesens. Dieser Begriff von Gott ermangelt jeder Farbe und jeder Wärme. Nirgends ein Versuch, dieses Selbst etwas anschaulicher zu machen. Stets wird nur verheißen: räume den Schutt deiner Leidenschaft weg, dann findest du es ganz gewiß in deinem Innern, wo es nur seines Entdeckers wartet. Aber in meinem Innern sind ganz verschiedene Geister mächtig. Wo soll ich es suchen, unter den bösen oder unter den guten? Natürlich nicht unter den bösen. Aber wenn ich etwas Böses für etwas Gutes halte und als das Selbst ansehe? Wer schützt mich davor? Ist nicht unser wahres Selbst, wenn wir uns objektiv anschauen, durch und durch egoistisch und sinnlich? Oder soll das Selbst, unbekleidet mit irgend einer ethischen Eigenschaft die nackte geistige Essenz der Seele, das an sich des Geistes sein? Einmal glaube ich nicht, daß es

so etwas giebt; vielmehr ist es eine poetische oder metaphysische Fiktion; und dann, wer ist imstande, wenn er seinen Geist nicht zu einer geradezu gefährlichen Stufe abstrakten Denkens degradiert hat, ein solches Ding aufzufinden und festzuhalten? Dieses Postulat pantheistischen Denkens ist ganz und gar farblos, unvorstellbar, und darum nichts für die Allermeisten. Mögen einige bevorzugte Geister wissen was sie sagen — die Masse, abstrakten Gedanken feind und nach Anschauung verlangend, weiß nichts damit anzufangen. Kaviar fürs Volk. Eine allgemeine Menschenverbrüderung bedarf als ihrer religiösen Grundlage einer ganz anderen Anschauung als es die hier gegebene ist. Zwar kann man mit der Unterscheidung zwischen esoterisch und exoterisch nachhelfen, den einen die Religion und die Anschauung, den andern die Theosophie und die Gedanken überlassen. Aber sollte nicht die Bildung in einiger Zeit gerade so gut die neue und fremde Metaphysik über Bord werfen, wie sie die Metaphysik des Christentums abstreifte, nachdem die Sache ihr Pikantes verloren hat? Und was dann bleibt, das ist der Spiritismus und die Magie auf der einen, der weniger hochstehenden Seite, und die ethische Kultur auf der anderen.

Wie viel klarer und anschaulicher und doch fern von plumpem Anthropomorphismus ist unser Christentum, das in Jesus von Nazaret das Ebenbild, die Bürgschaft, die Offenbarung oder alles zusammengenommen den Sohn des lebendigen ewigen Gottes erblickt! Auf dem Weg des Glaubens können wir uns ein Bild von der Gesinnung unseres Gottes machen, mögen wir auch auf die Fragen der Neubegier nach seiner Natur und Geschichte keine Antwort wissen. Wir haben eben mit Gott nur zu thun, sofern er zu unserm Wohl und Heil eine Beziehung hat. Für diese Verbindung mit ihm wissen wir vollständig genug; und das andere kümmert uns nicht. Da ist es genug, wenn wir wissen: Es waltet über uns ein Wille, der Christi Art an sich trägt, nur daß er vollkommen und mit der Macht über die ganze Welt bekleidet ist. Dieser Glaube steht mit dem Wissen und der Wissenschaft nicht weniger und nicht mehr in Spannung als der Glaube der Theosophen auch. Aber den Inhalt des Glaubens angesehen — wie

viel reicher an Trost und Spannkraft ist doch unser Glaube als der der Theosophie? Wir haben einen Gott, auf den man sich verlassen kann, der uns einen Halt gewährt; denn wir glauben an einen persönlichen Gott und Vater, der der Herr der Welt und unseres Lebens ist. Er gewährt doch einen ganz andern Stützpunkt seinen Gläubigen in den Drangsalen und Versuchungen der Welt als das im Selbst offenbare Wesen der Welt, das zu unserm Leben und Kämpfen gar keine Beziehung hat. Der Glaube an seine erziehende Liebe versöhnt mit den Leiden der Welt, der Glaube an seine heilige Gewalt stärkt in Versuchungen und hilft aus der Sünde heraus. Ein Leben mit und in dem persönlichen Vater im Himmel bietet einen ganz andern Frieden und Freudigkeit, als das Versenken in das sachlich gedachte Eine, das man in sich mit Mühe geschaffen hat. Und es kommen dem Besten und Sichersten Stunden, wo die Leidenschaft oder die Angst so viel Dunkel in seine Seele wirft, daß er des Gottes in ihm, zu dem man nicht beten kann, gar nicht mehr gewahr wird. So viel Schwanken kommt in unser Leben, daß ein „Gott in uns" mit schwankt, statt uns zu halten und zu tragen. Wenn das abstrakte Denken an das Eine geistige Urwesen im Sturm und in der Hitze des Lebens längst versagt haben, dann vermag die gläubige Anschauung und kindliche Hingabe noch lange feste Taue zu spannen. Die menschliche Organisation ist nicht von der Art und das Getriebe des Lebens erlaubt es nicht, daß wir der Kontemplation des einen großen Selbst länger als wenige Minuten uns widmen und sie im Kampf festhalten können, während der Glaube an den Vater im Himmel als Grundton alle Akkorde des Lebens begleiten mag.

Aber das ist es ja, die Anschauungen der Theosophie sind nicht von vornherein auf die Regulierung des Lebens berechnet, sondern es trägt alles den abstrakt intellektualistischen Charakter solcher Gedankengebilde an sich, die bestimmt sind, Fragen zu beantworten, die das Denken aufgeworfen hat. Natürlich ist ein Anschluß an praktische Bedürfnisse gesucht worden, aber man fand ihn nur auf dem Gebiet der Weltflucht und der Versenkung in das All oder auch das Nichts, nicht auf dem Kampfplatz des

Lebens, wo es gilt, eine Seele mit heiligem Wollen zu füllen und mit einem Trost zu stillen, der nicht in müder Flucht, sondern in freudig-starker Ueberwindung besteht. Unter unserer Voraussetzung des überragenden Wertes der Persönlichkeit werden wir dem Christlichen Begriff der Versöhnung den Vorrang vor dem theosophischen der Vereinigung mit dem Urgeist oder noch unpersönlicher gedacht, mit dem Nirwana zuerkennen müssen. Die christliche Versöhnung besteht darin, daß die göttliche Persönlichkeit der menschlichen, die ihrer Stellung untreu geworden ist und dadurch das Selbstvertrauen und den Mut verloren hat, durch die ihr aus Barmherzigkeit um Christi willen zugewandte Hochschätzung das Vertrauen zu sich selbst, zu Gott und der Welt wiedergiebt. So gewinnt sich die menschliche Person selbst wieder, indem sie sich in freiem Glauben auf den guten und starken Gott im Himmel gründet, auf den man sich verlassen kann.

Im Zusammenhang damit steht der grundverschiedene Charakter des Heilsgutes in beiden Systemen. Wir finden den Vorzug des unseren gerade darin, daß es die in uns liegenden, auf unser Ideal zulaufenden, Bestrebungen verwirklicht und ein bewußtes persönliches Leben in der Gemeinschaft Gottes schenkt. Das Heilsgut der Theosophie, das Aufgehen im Brahma oder Nirwana, vermag nie einem Menschen zu genügen, der die Würde und Seligkeit des selbsteigenen Lebens erkannt hat. Es bleibt diese Anschauung, weil sie die Höhe geistigen Lebens nicht erreicht, gewissermaßen in den Grenzen einer verfeinerten Naturreligion stecken.

Am klarsten ist der Vorzug der christlichen Religion auf dem Gebiet der Erlösung. Die von der neubuddhistischen Lehre gebotene Erlösung erreicht nicht die Höhe einer Befreiung der sittlichen Person aus den Banden der Selbstsucht zu einem Leben in der Liebe und der Freiheit. Trotz aller Verwässerungen und ethischen Verzuckerungen bleibt der Grundgeschmack egoistisch-quietistisch. Ein Buch wie die Bhagavad-Gita so hoch und fein auch vieles darin ist, hinterläßt doch nur den Eindruck einer auf Lebensüberdruß und Klugheit beruhenden Flucht aus dem ganzen Weltkram und der Versenkung in Krischna, wo man alles los ist.

So wenig wie die Erlösung aus dem Einzeldasein als solchem, ist die aus der Samsara, dem Rad der Wiedergeburten, die uns die Theosophie verheißt, ein Geschenk, das bei uns Westländern viel Gegenliebe finden dürfte, da wir im ganzen ebenso von dem Recht des Einzeldaseins als von dem hypothetischen Charakter der Samsara überzeugt sind. Es wird uns also eine Erlösung angeboten aus Nöten, die für uns gar nicht den drückenden Zwang wie für die Urheber und ersten Empfänger der Lehre an sich tragen. Mit der Erlösung aus dem Leid ist es anders, denn das geht so weit der Himmel reicht. Aber von unserm Standpunkt können wir das Leid nicht als die schlimmste Not ansehen, der unter allen Umständen abzuhelfen ist, sondern das ist für uns die Sünde, die Knechtschaft der Selbstsucht und der Sinne. Von unserm Standpunkt der Würde des Menschen und des Heiles der Gesamtheit aus dürfen wir nie die ethische Gestaltung des Lebens als ein Mittel zur Befreiung des Einzelnen von seinen Leiden mißbrauchen lassen. Im geraden Gegenteil, wir preisen das Leiden, weil es oft als ein Bundesgenosse des heiligen Geistes hilft, die Leute vom Bösen zu befreien und Demut und Nächstenliebe in die Herzen einzupflanzen. Fällt mit der Sünde Not hinweg, gut. Mit dem Rest der Leiden werden wir fertig, nicht, indem wir mit der Kontemplation der Welt samt ihrem Leid den Rücken kehren, sondern indem wir es innerlich mit dem Willen und Glauben überwinden, wenn es verstanden und gebraucht wird als ein Gut niederer Ordnung, weil es zu unserm höchsten Gut, der kraftvollen Ausgestaltung der sittlichen Persönlichkeit unentbehrlich ist.

In der Erlösung von der Gewalt der Sünde haben wir ebenfalls den Vorzug vor der Theosophie, so sehr sie gerade auf diesem Gebiet ihre Selbsterlösung unserer objektiven als die bessere entgegenstellen mag. Freilich gilt es für uns, hier zuerst einmal selbstverschuldete Mißverständnisse abzuwehren. Vor der durch die herkömmliche kirchliche Verkündigung den Köpfen eingeprägten Erlösungslehre hat freilich unser Gegner den unbestreitbaren Vorteil einer Verinnerlichung der Erlösung, die in immer neuen Worten betont auch für uns etwas Erbauliches ge-

winnt. Nichts hilft uns, was wir nicht selbst angeeignet haben. Doch das sind Gedanken, die unsere Theologie schon seit langem verkündet, ohne daß wir sie von dorther bezogen hätten. Unsere Stellung faßt beides zusammen; angesichts der durch unser hohes Ideal gegebenen Tiefe der sittlichen Not verzweifeln wir, aus eigener Kraft die Kosten der Erlösung bestreiten zu können. Wir finden sie in einer Person und in ihrer Geschichte, die reich an Motiven zu einer Neugestaltung des Lebens ist. Aber das Vorhandensein dieser Person genügt uns nicht; wir verlangen nicht etwa ein intellektualistisch gefaßtes Glauben an sie oder an die Sätze, in die man ihren Wert gefaßt, sondern eine Hingabe des Willens, der durch die Lust und Freude an dieser Persönlichkeit, die von ihr selber ausstrahlen, überwunden wurde. Diese Lust an Jesus, vermehrt um die Bethätigung des Verstandes, ohne die kein seelischer Akt zu denken ist, heißt Glaube; und dieser Glaube ist das Medium, in welchem sich die Person und die Geschichte brechen muß, daß sie im hellen Schein einer Erlösung durch Gott leuchtet. Ohne diese subjektive Verarbeitung wird die Person und Geschichte Jesu niemals das, was sie zu werden von Gott bestimmt ist, Erlösung und Hilfe aus Sündennot.

In dieser Erlösung ist zugleich enthalten und auch überboten, was für die Theosophie Erlösung ist, nämlich die Befreiung von dem Karma und dem Rad der Wiedergeburten. Wir glauben an eine Vergebung der Sünden. Es ist ein großer Mangel, daß die andere Lehre etwas Derartiges nicht hat, wie Schuld und Vergebung. Beides hängt damit zusammen, daß sie keinen persönlichen Gott kennt, vor dem man schuldig wird und der allein vergeben kann. Dafür kennt sie nur im Karma das Schlußkonto eines Lebenslaufes, das meist mit einem Fehlbetrag schließt, der dann im neuen Leben heruntergearbeitet werden muß, Das ist ein Hauptvorzug unserer Lehre, daß sie Evangelium ist, frohe Botschaft von der Löschung jenes Konto, von der Annullierung des Karma. Für den Theosophen ein ganz unvollziehbarer Gedanke, dem das Gesetz das Höchste ist. Wir wissen von einem Herrn, der über seinem Gesetze steht, der durch sein Wort das Verhängnis, das die Sünde über uns bringt, beseitigen kann. Das

ist die Ueberwindnng der Natur und ihrer Gesetze. Damit giebt uns Gott Frieden und Kraft zum sittlichen Handeln, das nun nicht mehr ein qualvolles Abverdienen alter und neuer Schuld, sondern ein dankbarer Dienst für den lieben Vater im Himmel an seinen andern Kindern ist. Hier also klafft der Grundunterschied beider Auffassungen, Natur und Persönlichkeit, besonders deutlich hervor.

Wie steht es mit der Motivierung des sittlichen Lebens in beiden Lehren? Es ist schon auf die merkwürdige Parallele hingewiesen worden, die in dieser Beziehung stattfindet. Es findet sich hier wie dort die Forderung des Guten zwiefach motiviert. Das einemal erscheint das Gute als Bedingung zur Erreichung eines Zieles, das anderemal als Folge gewisser religiöser Zustände. Es stehen sich gegenüber die Stellen des N. T., wo die Erlangung des Himmelreiches abhängig erscheint von dem ethischen Wohlverhalten, und die Anschauungen vom Karma und den Wiedergeburten; auf der andern Seite die biblischen Aussagen über die ethische Haltung, die sich ganz von selbst aus der Sohnesstellung des Christen, aus dem Besitze Christi oder seines Geistes ergiebt, und die Menschenliebe, die aus der Erkenntnis der Einheit erwachsen soll. Nun sind wir ohne Zweifel weiter in der Austilgung dieser Unterschiede. Wir haben uns entschieden, die hohen Gedankengänge Christi, Johannis und Pauli als die wichtigen in den Vordergrund zu stellen. Die Motive zum Guten liegen darnach im wesentlichen hinter uns. Die Liebe Christi dringet uns also. Der Geist dessen, der ganz Liebe und Reinheit war, uns übermittelt durch Schrift und Gemeinde, bringt ein neues Moment in unser Inneres, daß wir gar nicht anders können als lieb haben und rein sein. Vor uns liegt nur das Motiv, aus der eingeschlagenen Bahn nicht herauszufallen, um das Ziel der Vollendung in der Gemeinschaft Gottes nicht zu versäumen. Das ist ohne Zweifel ein motivationskräftigerer Gedanke als der vom Karma und den Wiedergeburten. Ob sich viele wirklich in ihrem Handeln und Denken durch den Wunsch bestimmen lassen, für spätere Leben ihr Konto zu erhöhen? Eine angebliche Wahrheit, die so wenig unmittelbar aufs Gefühl, sondern so umständlich durch Gedanken vermittelt wirken soll, verliert ihre Schlag-

kraft. Der Apparat ist zu umständlich und der Hebel ist zu lang. Der andere Gedanke ist bei weitem gefälliger. Aber gehört nicht ein ganz besonderes Denken dazu, die Einheit in allem Erschaffenen zu fassen? Ich bekenne mich außer stande, die Unterschiede zwischen geistigem und natürlichem Sein in dieser Weise zu überbrücken; vielleicht hat die westliche Wissenschaft mein Denken zu sehr verdorben. Auf jeden Fall ist es ein Gedanke recht abstrakter Art, der nur schwer in den Mechanismus der Gefühle und Willensregungen eingreift. Wir fahren besser, wenn wir uns und andere durch Zwecke bestimmen oder durch die Erziehung und Berührung mit überlegenen Geistern den Instinkt für das Gute zu bilden suchen.

Die sittliche Bethätigung gewinnt eine ganz andere Kraft, wenn sie im Glauben als der Sinn und Zweck der Welt und zugleich als der Wille ihres Schöpfers und Herrn gefaßt wird, der dem Reiche des Guten seine Allmacht zur Verfügung stellt. So ergiebt sich eine straffe Deutung des Einzellebens im Sinne des Ethischen, ohne die ein Wandel im Guten viel von seiner Kraft verliert. Es ist die im Glauben an den persönlichen heiligen Gott gewonnene Einheit des Geistigen und Natürlichen, die es uns ermöglicht, nicht nur, wie es ja auch die Theosophie thut, als das Ziel des Lebens und der Welt etwas Ethisches hinzustellen, sondern auch unser ganzes Erleben als Führung und Anreiz zur Gewinnung des guten Geistes aufzufassen. In diesem Gedanken, der unserer Gegnerin unerschwinglich ist, liegt eine gewaltige Konzentration und Kraft. Wir schlagen auch aus dem Leid mehr heraus als die Theosophie. Seltene Erhebungen über diesen Standpunkt abgerechnet, tröstet sie durchgängig über das Leid nur mit dem Verweis auf andere Leben, wo wir es besser haben sollen, wo der Ausgleich stattfinden wird — der alte Jehovaglaube, der vielverspottete, in das Kosmische verlängert. Wir glauben, daß das Leid ein Mittel in der Hand unseres Vaters ist, der unser Leben macht und ihm sein Ziel im Reich Gottes setzt, uns von der Sünde zu lösen und an sich zu binden.

Das ist und bleibt der Grundunterschied: wir glauben an einen allmächtigen Willen, der unserer Schwachheit und Angst auf-

hilft, daß wir das Ziel erreichen, der die große Kluft zwischen ihm und uns überbrückt. Die Kluft kennt die Theosophie auch und auch eine Brücke: nämlich die endlose Wanderung durch neue Körper hindurch. Es ist keine Brücke, es ist vielmehr ein gewaltiger Destillationsapparat, ein Weltensieb, durch das wir hindurch müssen. Anders läßt sich die Differenz und ihre Beseitigung gar nicht ausdrücken, wenn man nur die natürliche Entwicklung und keinen persönlichen Gott hat, der mit seiner Gnade und Kraft durch Christus und seinen Geist uns über die Kluft hinüberführt. Dadurch, daß wir alles in ein Leben verlegen, bringen wir eine viel größere Leidenschaft der Entscheidung für Gott zu stande als das möglich ist, wo ein Urenkel meines Ich, dessen Fühlen nicht das meine, dessen Existenz mir immer unwahrscheinlich ist, die Früchte meiner Arbeit erntet, weil der Gedanke immer erschlaffen wird: ich bin es ja nicht, oder es hat ja noch Zeit. Da wirkt die christliche Eschatologie in ihrer liberalsten Verdünnung immer noch kräftiger als diese Spintisiererei. Denn es wird dort doch alles auf das Ich gelegt, das ein Leben zu leben hat, das für die Ewigkeit gilt. Wenn auch die Wiederverkörperungslehre allerlei theoretische Schwierigkeiten zu lösen scheint, die wir nicht aus dem Weg räumen können, wozu die Religion auch gar nicht da ist, — so ist das Nirwana und die Wiederverkörperung um nichts wahrscheinlicher als der Vater im Himmel und die Bedeutung dieses *einen* Lebens, mögen auch wundersüchtige Europäer mit noch so großer Andacht die Phantasmen uralter indischer Träumereien verehren.

Zum Schluß noch einen Blick auf das Verhältnis beider Religionen zur *Wissenschaft* und *Kultur*. Es ist nicht die Wissenschaft, die all die Anklagen der Theosophie auf Verbreitung einer materialistischen Weltanschauung verdient, sondern die bekannte Verwechslung und Vermengung von Wissenschaft und Glaube. Dieser ist man aber bloß gewachsen, wenn man einmal genau weiß, was Wissen und was Glauben ist. Die Theosophie stellt nun wiederum eine solche Vermengung von Glauben und Wissen auf, nur daß es ein anderes Wissen und ein anderes Glauben ist. Da sind wir weiter, die wir von Kant und Schleier-

macher gelernt haben, beides zu unterscheiden und zu verbinden.

Die Kultur — sollte sie Vorteile haben können von einer Gesamtanschauung, die in der Weise der Theosophie dem Wissen und seinem Erkennen feindlich ist, weil sie fertige Antworten aus einer vergangenen Kulturzeit mit bewundernswerter Treue anpreist? Und sollte eine Religion ihr dienen, die von Haus aus ganz und gar weltabgewandt von der Kontemplation und nicht von der That lebt? der es nur mühsam gelingt, die Blöße ihres durchaus egoistischen Wesens mit einem erborgten Feigenblatt zu bedecken? — Zwar ist es weder die Wissenschaft noch die Kultur, die über den Wert einer Religion zu Gericht zu sitzen haben, denn diese ist nur für die Seelen und ihr Heil; aber wir Söhne der Reformation vermögen keinem Glauben mehr anzuhängen, der es uns erschwert, unserm Gott zu dienen an seinen Kindern in der Welt, in die er uns nun einmal hineingestellt hat.

Die Vergewisserung.

Mit den Vorzügen unserer Religion unter dem Gesichtspunkt der Förderung unserer sittlichen Persönlichkeit ist die Streitfrage nicht entschieden. Wir müssen noch die Frage nach der Wahrheit stellen, oder da wir keine übergeordnete Stelle haben, die darüber entscheidet, müssen wir nach der Möglichkeit fragen, einer Weltanschauung, im besonderen der beiden im Wettkampf stehenden, innerlich gewiß zu werden. Sehen wir uns daraufhin die Theosophie an. Zunächst muß einmal sehr viel in der Peripherie wegfallen, was sich ganz und gar unserer Kenntnis entzieht, weil wir es nun einmal nicht wissen können. Das ganze Zwitterwesen von Wissenschaft und phantastischer Ausdeutung, die Kosmologie, die man uns aufdrängt, haben bloß noch für den Religionshistoriker, aber nicht mehr für den Gläubigen einen Wert. Es ist ein gar kühner Versuch, am Ende des Jahrhunderts, das die Revolution durch Kant erlebt hat, uns solche Phantastereien, weil sie angeblich uralt sind, als Ausdruck höchster Wahrheit anbieten zu wollen! Was sind das für Entwürfe, die alle Erfahrung übersteigen! Was für Kombinationen! Welche Kühnheit der Zahlen, die doch den symbolischen Charakter an der Stirn tragen! Mit all dieser Weis-

heit rechnet man auf dieselbe geistige Verfassung der Zeit, auf die einst die Gnosis rechnete, auf die Sehnsucht einer durch den Empirismus ausgedörrten Welt nach einer Gemüt und Phantasie befriedigenden Weltanschauung, die dann in der uralten geoffenbarten Weisheit des geheimnisvollen Orientes gefunden wird. Man rechnet auf das Bedürfnis nach einer von mystischen Schauern umgebenen Autorität, das die blasierte Weltweisheit bald in die Arme Roms, bald zu den Füßen indischer Weisen treibt. Aber was hier geboten wird, geht hinaus über das, was man wissen kann. Eine gründliche Kantkur thäte allen not, die noch den alten Traum träumen, als müßten die Dinge wirklich so sein, wie wir sie wünschen und denken.

Aber Wissenschaft soll es ja sein, oder die Wahrheit dieser Ansicht soll darauf stehen, daß sie eine homogene Abrundung der heutigen Wissenschaft bietet, nämlich der darwinistischen Entwicklungslehre. Sie soll der große Rahmen sein, in den der Darwinismus gespannt wird. Aber der beruht selbst auf Glauben und ist selber Deutung und Hypothese, die von vielen Händen bereits durchlöchert ist. Wissenschaft ist anders. Sie faßt die Erscheinungswelt in Gesetze zusammen und geht den Ursachen nach. Der gescholtene westliche Begriff von der Wissenschaft ist richtig. Aber darum braucht man noch lange nicht auf eine höhere geistige Weltanschauung zu verzichten. Nur daß man sie nicht als Wissenschaft höherer Art, sondern als Glaube zu geben hat. Wissenschaft und Glaube teilen sich friedlich in die Welt, wenn jene den Gesetzen und den Ursachen und dieser den Zwecken und Geboten nachgeht. Wenn uns der Glaube von einem Weltenzweck zu sagen weiß, der es wert ist, das Leben daran zu wagen, dann giebt es Gewißheit für eine hohe geistige Weltanschauung, die aber natürlich nicht jede Neugier, sondern nur das Bedürfnis nach einer obersten Richtlinie für unser Leben und Leiden befriedigen kann. Wer mehr verlangt, geht irre.

Und nun Einzelnes. Die Lehre von den Geistern und Wiederverkörperungen mutet uns denn doch ein wenig gar zu viel zu. Wir sollen glauben, daß ein jeder mit einem Geiste auf dem Rücken durch das Leben wandelt. Wer hat eine Empfindung von dieser Doppeltheit seines Wesens? Die Zwie-

spältigkeit unseres Bewußtseins erklärt sich doch viel einfacher psychologisch als so geheimnisvoll. Oder sollen wir auf die Autorität von ein paar Leuten, die der Meinung waren, schon einmal in anderer Gestalt dagewesen zu sein, uns mit einer so ungeheuerlichen Vorstellung belasten, daß wir tragbare Geschöpfe sind, auf denen ein Geist eine Rundtour durch den Kosmos macht, indem er sich stets der Gefahr aussetzt, von seinem unartigen Lasttier in den Abgrund des Nichts geworfen zu werden? Dafür sollen wir unser Selbstgefühl, unsere Verantwortlichkeit preisgeben? Und die Geister, die hohen Intelligenzen — warum unterziehen sie sich der Mühe und Gefahr, auf Menschen durch die lange Zeit zu fahren? Gewinnen können sie ja doch nichts, die hohen Söhne des Urgeistes, wohl aber verlieren. Es fehlt der Zweck der Sache. Christus gewinnt doch wenigstens etwas nach der Philipperstelle. Aber hier ist es eine ganz zwecklose Strapaze. Nur einen Zweck haben die Geister. Sie sollen helfen, die Frage zu beantworten: woher kommt der Mensch? Wie kommt es, daß der eine so beschaffen ist und der andere anders? Alle physiologischen und psychologischen Theorieen lösen dieses Geheimnis nicht, woher das Eigene kommt, das der Mensch neben dem von Vater und Mutter Ererbten hat. Woher kommt der Rest? Antwort: Das sind die Geister, die in das auf physischem Wege gemachte Bett hineinschlüpfen. So ist die ganze Frage erledigt. Nur schade, daß man x mit y klar macht; denn die ganze Frage ist nur zurückgeschoben, nicht beantwortet — dieselbe Sache, wie bei der Erklärung des Sündenfalls durch die bösen Geister. Da haben wir doch gelernt, etwas schärfer zu denken. Die Geister erfüllen also den Zweck, ein theoretisches Problem aus dem Gebiet des Seelenlebens durch einen Verzicht auf den Weg der Forschung durch Heranziehung der Mythologie zu lösen. Wir lassen hier der Wissenschaft das Wort und rechnen im übrigen mit dem einzelnen Ich als einer selbständigen und verantwortlichen Größe. Wir quälen uns nicht mit der Frage: Woher kommt es? Hier schlägt der Grundunterschied der beiden Systeme durch: das eine fragt: Wie kommt es? Und das andere: Was soll ich thun? Das eine ist Philosophie und das andere ist Religion.

Aehnliches gilt von den Grundprinzipien des Menschen. Es giebt allerlei auffallende Erscheinungen im Seelenleben, wie z. B. der Schmerz der Amputierten in den abgeschnittenen Gliedern. Die Wissenschaft forscht nach, wie er wohl physiologisch vermittelt sein könnte; die Geheimlehre sagt: ei, der kommt eben von dem Astralleib! Erklären heißt ja, Unbekanntes auf Unbekannteres zurückführen. Es ist also ein durchaus nicht zu billigendes Verfahren, Schwierigkeiten mit Worten lösen zu wollen, die sie nur fixieren, aber nicht heben. Man kann und braucht überhaupt nicht alles zu erklären; man soll die Thatbestände genau beschreiben und auf bekannte Gesetze womöglich zurückführen, aber nicht auf unbekannte Vermögen und Substanzen.

Karma, der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung auf dem sittlichen Gebiete, das Gesetz, das unfehlbar das Leben der Wiederverkörperungen gestaltet nach der Gerechtigkeit — was sagen wir darüber? Karma ist ein seltsames Gemisch von Rationalismus und Mystik. Daß man im allgemeinen erntet, was man gesät hat auf dem Gebiet des Sittlichen, das ist wohl wahr. Die Sünde ist der Leute Verderben, und wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Das giebt eine Klugheitslehre, aber keine sehr hohe Moral. Außerdem braucht man an diese Wahrheit den Namen der Offenbarung nicht zu verschwenden. Aber der Kern der Karma-Lehre umfaßt auch mehr. Bei jener Lehre von dem bösen Erfolg des Bösen und dem guten Erfolge des Guten bleibt ein Rest, das Leiden der Gerechten und das Glück der Sünder. Dieser Rest hat die Menschen immer beschäftigt und stets den Gedanken an einen überirdischen Vergelter nahegelegt, der in einer andern Welt den Fehlbetrag an Glück und Strafe genau ausgleichen wird. Da die Theosophie aber keinen persönlichen Willen kennt, so hat sie dieses Postulat eines Ausgleichs in der Weise befriedigt, daß sie dem Gesetz der Ursache und Wirkung eine ähnliche Vollmacht erteilt. Den Niederschlag der guten und bösen Thaten und Gedanken in der Seele, wie ihn das Gesetz selber wirkt, muß der Träger der Verkörperungen durch alle Leben mitschleppen, je nachdem sich zur Strafe oder zum Gewinn. Wenn auch der Gedanke häufig vorwiegt, daß gerade der

erreichte Höhengrad des sittlichen Standes selber Lohn und Strafe bildet, so tritt doch zumeist der viel populärere Gedanke hervor, daß sich die Gestaltung des Geschickes im irdischen Wohl und Wehe darnach richtet. Dabei wird offenbar dem blinden Gesetz von Ursache und Wirkung etwas zugetraut, das nicht in ihm liegt. Also ein Hellsehen, wie es eben nur einem persönlichen Geiste einwohnt. Diese Seite der Karmalehre mit ihrem rein teleologischen Charakter sieht genau aus wie ein Vergeltungsglaube, dem man den persönlichen Charakter des Richters zu Gunsten einer gesetzmäßig zu gestaltenden Weltanschauung ausgezogen hat. Mit andern Worten, wir sind hier auf das Gebiet der Mythologie getreten, wenn uns das geheimnisvolle Wehen der Gottheit „Eiserne Notwendigkeit" berührt, die über diese und andere Welten herrscht. So hat sich die einfache Kategorie unseres Erkennens herausgemacht! Immer wieder dieselbe Ueberschätzung der theoretischen Funktionen unseres Seelenlebens.

Was sagen wir zu dem Hauptbegriff, dem großen Brahma, Atma-Selbst? Es ist das verkörperte und nach Außen verlegte Denken. Wie unsere Auffassung des höchsten Weltwillens als einer Person Folge und Zeichen unserer hohen Bewertung der sittlichen Persönlichkeit ist, so spricht sich in dieser Fassung der höheren Welt wie sie die Theosophie bietet, die übermäßige Hochschätzung des Erkennens und Wissens aus, wenngleich dieses nicht mit dem empirischen Erkennen gleichgesetzt ist, sondern eine höhere Stufe der Erkenntnis darstellt. Die Annahme einer solchen geistigen Welt über uns und ihrer Erfahrbarkeit für einen jeden beruht auf folgenden Fehlern: einmal liegt das Vorurteil zugrunde, als ob das Abstraktum so wirklich wäre als das Konkrete oder vielmehr es an Wahrheit und Wirklichkeitsgehalt überträfe. Das ist der uralte Fehler alles Platonismus von Plato an bis auf Hegel, der Fehler alles sog. Realismus, mit dem sich dann gewöhnlich der mystische Zug der Gott suchenden Kontemplation zu verbinden pflegt. Die Ideen oder das Sein existieren darum noch lange nicht wirklich, weil wir mit richtigem Denken sie von der Erscheinungswelt abgezogen haben. Ferner ist es eine Einbildung zu meinen, man habe mit dem eigenen Gefühl diese Welt des

reinen Seins erlebt. Vielmehr hat man sich so sehr an diese geschichtlich entstandene Idee gewöhnt, daß man selbständig zu erfahren glaubt, wo doch nur die Annahme einer Ueberlieferung vorliegt. — Der mittelalterliche Realismus fand seinen Gegner an dem Skotismus; ohne uns alle Folgerungen dieser Anschauung anzueignen, können wir doch manches lernen aus der Art, wie er jenen überwand. Man hat ihm den Empirismus, die Betonung der Einzelwesen, und die Persönlichkeit, d. h. den Willen in seiner Bedeutung entgegen gestellt. Demzufolge mag unsere Gegnerschaft heute unter dem Zeichen Kants stehen. Wenn wir so die jenseitige Welt der Theosophie wegzuerklären suchen, heißt das nicht den Feind von der eignen Festung vertreiben, indem man sie mit den eignen Truppen in die Luft sprengt? Wie wollen wir Gewißheit finden, wenn wir uns so verteidigen? —

Was haben wir denn? Wir werfen Bilder aus dem alltäglichen praktischen Leben in die Unendlichkeit hinein, um sie zu deuten und zu fassen, im Dienste unseres Friedens und unseres sittlichen Strebens in der Welt — Bilder aus dem Leben der Familie und des Staates. Wir glauben mit diesen Bildern den Sinn und Zweck des Ganzen richtig wiedergeben zu können, ohne zu vergessen, daß es eben nur Bilder sind. Wir fühlen nicht das Bedürfnis, diese Bilder zu genauerer und richtigerer Erkenntnis breitzuschlagen, weil wir einmal an der Möglichkeit, dieses fertig zu bringen, zweifeln und weil uns ferner diese Bilder für unsere praktischen Zwecke vollauf genügen. Worin unterscheiden wir uns denn von den Theosophen und worin haben wir die Gewißheit? Wir sprechen nicht von einer innerlichen Erfahrung als der Quelle unserer Erkenntnis, sondern wir suchen den Glauben zu wecken im Anschluß an eine große geschichtliche Ueberlieferung, die uns Personen zeigt, die in ihm rein und selig gelebt haben und gestorben sind. Wir folgen ihren Spuren, zumal denen des Anfängers und Vollenders unseres Glaubens, und probieren, was oft übers Studieren gehn soll. Alles ist bei uns auf den Zweck der sittlichen Person gestellt, die sich behaupten will gegen Anfechtung und Versuchung, indem sie einen Halt an Gott gewinnt. Darin liegt zweierlei. Die Weltanschauung soll darin ihren Rechts-

grund haben, daß sie mit dem innersten Fühlen und Wollen des Menschen verwächst und ihm Frieden und Stärke giebt; so verlegen wir die Entscheidung von dem Forum des Intellekts vor das des strebenden und wollenden Menschen. Der strebende und wollende Mensch, der Wille, erkennt zwar nicht, aber das, worin er seine Befriedigung findet, das gilt dem Intellekt. Und noch näher betrachtet: es ist der sittliche Mensch, für den wir die Abrundung des ganzen Denkens zu einer Weltanschauung suchen. Nur der nach Kraft und Ruhe verlangende sittliche Mensch ist imstande, auf christlichem Boden die Gewißheit zu erlangen. Wo Hunger und Habe zusammentrifft, im Glauben an Christus, den einzigartigen Gesandten des Höchsten, da kommt die Befriedigung, und sie, im Intellekt gespiegelt, ergiebt die Gewißheit. Diese Haltung der sittlichen Person, im Frieden mit Gott und in treuer Liebe zu den Brüdern und in der Herrschaft über das Fleisch, erbietet sich in Christus als oberften Zweck des Lebens und als Sinn und Ziel der Welt. Wo dieser Zweck ein Gewissen gefangen nimmt, wo sich ein Wille entschließt, unter dem Eindruck der Gestalt Christi das Reich Gottes für sein Höchstes zu halten, dem alles, Menschen und Geschicke zu dienen hat, da kann der Zweck des Reiches Gottes mit dem ganzen Wollen und Fühlen so verwachsen und sich verflechten, daß Leben, Denken und Handeln mit ihm als der höchsten Wirklichkeit rechnen. Erst im Handeln und Leiden des Lebens werden wir, die wir Personen und keine Denkmaschinen sind, einer Sache ganz teilhaftig und gewiß. Sie muß sich mit unserer Lust und Liebe vermählen, um ganz unser zu werden. Sonst werden wir den Zweifel nimmer los. — Von dem ersten Akte der Entscheidung unseres Willens für das höchste Ziel der Welt und unseres Lebens, das Reich Gottes, führen strikte Linien zu allen Punkten, die von Interesse für uns sein können, alle unsere Glaubenserkenntnisse sind dann Deutungen der Welt, des Menschen, Christi, der Vergangenheit und Zukunft im Lichte dieses einen großen Zieles. Das lebt sich zusammen mit unserm Leben und Leiden und nimmt an der Gewißheit teil, weil alles eine unmittelbare Beziehung auf den Zweck, aber keine selbständige Bedeutung als freie Spekulation hat. Das meinen wir also mit dem Glauben: eine Ueberzeugung, die theoretisch gemeint dennoch

fußt auf einer großen Hingabe an einen Weltzweck, der uns in Christus aufgegangen all unser Denken und Streben gefangen nimmt; die Ueberzeugung von Lehren und Sätzen, die die Hoffnung auf Erreichung jenes Zieles aussprechen und zu begründen trachten. Jeder deutet die Welt nach dem Höchsten, was ihm aufgegangen ist; aber wir glauben das wirklich Höchste zum Ausgangspunkt und die Möglichkeit zu haben, unsere Sätze im Leben praktisch zu erproben — besser als die Theosophie, die, seit Kant gilt, doch ihr böses Gewissen nicht los wird.

Die dargelegte Gesamtanschauung der Theosophie und ihre wachsende Verbreitung legt uns als Christen einige

Anklagen und Probleme

nahe; woher die Unzufriedenheit mit unserer christlichen Religion, wie man sie auf der Schule kennen gelernt hat, woher das Sehnen nach einer neuen, und die Begeisterung für eine so fremdartige Erscheinung? Es liegt wohl ein Teil der Schuld darin, daß wir unsern Glauben nicht in seiner großartigen Einfachheit als Deutung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Vaters im Himmel und des Reiches Gottes verkündigt, sondern ihn mit einer alten Metaphysik unzertrennlich verknüpft haben. Diese mußte, als sie fiel, den mit ihr verkoppelten Glauben in ihren Fall hineinziehen. Hat ferner unsere Verkündigung nicht viel zu sehr den Charakter des Gesetzmäßigen und Verpflichtenden an sich getragen, anstatt auf das Herauswachsen der Lehre aus dem Glauben hinzuarbeiten und zu harren? Wir dürfen, weil es sich für uns um die Verbindung mit einer klassischen Person und Geschichte handelt, sowie um eine geistige Weltanschauung mit Zielen für den Glauben, die Lehre nicht so von oben herab behandeln wie die Theosophie als etwas, was sein kann und auch nicht, wenn es nur auf die innerliche Erfahrung des Selbst oder gar nur auf das Guthandeln ankommt. Aber in der unermüdlich wiederholten Aufforderung, nur das zu glauben, was innerlich aufgegangen ist, sehen wir Kinder der rabies theologica einen Spiegel, der uns beschämt. Endlich scheint es, als gäbe die herkömmliche Verkündigung doch nicht in der Weise einen Halt für das Leben und Kämpfen, wie

es ursprünglich im Christentum angelegt ist. Wie unsicher ist doch die Stellung der Gebote, wie wenig fest eingegliedert die Ethik im Bau des Ganzen! Es hat eben die Dogmatik zu viel Gewicht auf die Vergebung der Sünden, und zu wenig auf die Ueberwindung der Sünde durch Christi Geistesmacht gelegt. Wie wenige sind doch unter uns, die in der Schule etwas erfuhren von den Schriftgedanken, die uns jetzt die liebsten sind — Erlösung von der Gewalt der Sünde durch den Anschluß an die hohe Person Jesu?

Und einige Probleme ergeben sich aus der Betrachtung der gegnerischen Stellung. Welch einen großen Raum nimmt da die Metaphysik ein! Man weiß so ziemlich alles, wenn es sich auch zumeist nur darum handelt, unbekannte Erscheinungen durch noch unbekanntere Namen zu erklären. Aber das macht Eindruck auf viele, die sich im Bann der Skepsis nicht wohl fühlen. Sollen wir uns auf das Glatteis der Metaphysik und der Naturspekulation führen lassen? Als Theologen sicher nicht. Wir wollen immer einfacher werden und schlicht und recht Deutung der Welt unter dem Gesichtspunkt des Vaters im Himmel geben. Wir werden immer mehr Abnehmer finden. Aber wenn auch der oberste Zweck vor allem da ist, das Leben darnach einzurichten, so können wir ihn doch auch als Ausgangspunkt einer umfassenden Deutung der Natur und der Geschichte verwerten. Allein eine solche Arbeit ist vollständig Privatsache und steht in zweiter Linie. —

Dann haben wir immer aufs neue um die Absolutheit unseres Glaubens zu kämpfen. Dabei ist geltend zu machen, daß das Abstrakte nicht ohne weiteres vor dem Konkreten den Vorzug der Wahrheit hat, noch sich zu ihm verhält wie die Sache an sich zur Erscheinung. Und es ist darnach zu streben, die Offenbarungsgabe Gottes immer mehr im heiligen Geist und in einem friedvollen Leben als in der Mitteilung von Erkenntnissen zu sehen. Nur so können wir den Anschluß an eine geschichtliche Größe gewinnen. Sonst lockt immer die Versuchung, statt an die Autorität in der Geschichte uns an unsern viel näheren Verstand zu wenden. Dann bedarf es einer immer neuen Bemühung um das Verhältnis von Lehre und Gesinnung. Ist die Offenbarung Gesinnungs-

mitteilung, dann ist die Lehre Uebertragungsmittel und Ausdruck für sie. Aber das ganze Verhältnis ist noch nicht allen ganz klar.

Sollte nicht auch der hier besprochene Versuch, die christliche Verkündigung durch eine andere zu ersetzen, sich darauf stützen, daß es uns fehlt an den subjektiven Anknüpfungspunkten, den Greifzangen, um sie sich ganz einzuverleiben? Daß wir ganz aus den Anschauungen über Welt und Mensch herausgewachsen sind und die kultischen und kulturhistorischen Voraussetzungen nicht mehr teilen, in denen damals der Gehalt des Christentums gefaßt wurde? Daß alles, was damals Voraussetzung und Mittel für die Aneignung war, nun selbst mühsam oft von dem Glauben aus verstanden werden muß? Wie sollen wir uns da helfen? Mit der Germanisierung des Christentums? Aber es macht uns sicher dieselbe Mühe, es mit Hilfe der Vorstellungen vom Herzog und dem Kampfplatz und der Mannentreue zu verstehen, wie mit denen von dem Hohenpriester und der Einpflanzung in Christi mystischen Leib. Wir dürfen eins nicht übersehen: was von Natur aus die Voraussetzung unserer Vorfahren war, ist uns fremd geworden durch die Geschichte. Durch sie wird Natur fremd und Fremdes wird Natur. Uns liegen vermöge unserer geschichtlichen Entwicklung heute viele semitische Anschauungen tiefer im Blut als die meisten altgermanischen, wenn wir nicht zufällig Germanisten sind. Es kommt darauf an, welche Vorstellungen sich im Laufe der Zeit der Volksseele assimiliert und welche sich, wie z. B. die mit versunkenen Kulten verbundenen sich als unassimilierbar erwiesen haben. Bleibenden Wert haben alle, die mit wesentlich unverändert sich erhaltenden Gebilden des gesellschaftlichen Lebens zusammenhängen. An diesen subjektiven Aneignungsmitteln müssen wir arbeiten, nachdem wir eingesehen haben, wie unverständig es ist, ein im Einzelnen ausgestaltetes Gedankengebilde einer ganz fremden Kultur ohne jede innere Anknüpfung, so wie es einmal war, aufpfropfen zu wollen. Dieser Versuch ist ein Zeichen der Unkenntnis dessen, was die Geschichte ist und bedeutet — nämlich der Mutterboden der sittlichen Ideale und unserer vernünftigen Gedanken. Wie Religion, Sittlichkeit und Vernunft einen geschichtlichen Ursprung haben, so muß auch ihre Aneignung geschichtlich vermittelt sein.

Schluß.

Trotz aller Wunderlichkeiten, Phantastereien, Symbolismen mystischer Geheimnisse ist es doch kein unsympathisches Bild, das sich uns dargeboten hat. Es ist ein wahrhaftiges Streben nach Hilfe und Befreiung aus den tiefsten Nöten, die uns drücken, es ist der Glaube an eine sittliche Weltordnung und an einen geistigen Sinn des Daseins, was den Kern der Lehre ausmacht. Die Streitpunkte bilden weniger die Ziele als die Mittel; wir werden uns immer stoßen an dem exotischen Gewande, in dem die ganze Anschauung erscheint. Läßt sich dieses exotische Gewand nicht abstreifen? Einer der begeistertsten Anhänger des Buddhismus in Deutschland, der verstorbene Oberpräsidialrat Th. Schultze schreibt: (Ein deutscher Buddhist, von Arthur Pfungst, Stuttgart Frommann 1889 Seite 44) über die Aussichten des Buddhismus in Europa etwa folgendes: Wir können heute nicht Buddhisten sein, ohne dem Buddhismus ebenso Gewalt anzuthun, wie dem ursprünglichen Christentum Gewalt angethan worden ist. Es ist möglich, den Kern der buddhistischen Weltanschauung, die vier Wahrheiten und den achtfachen Pfad uns anzueignen, nicht aber gewisse konkrete Vorstellungen, die von jeher mit diesem Kerne verbunden sind. Dazu gehört die Notwendigkeit des religiösen Mendikantentums, die phantastische Weltanschauung mit ihren 26 Himmeln und ihren 108 Höllen, die dem Sammasambuddha zugeschriebenen übernatürlichen Fähigkeiten, das periodische Wiedererscheinen solcher Persönlichkeiten in der Welt, das Fruchttragen der guten und der bösen Thaten des Menschen, also der Glaube, daß diese Thaten mit glücklichen oder unglücklichen Ereignissen, die diesen Menschen oder ein nach seinem Tode kommendes Wesen treffen, in Verbindung stehen. Bloß die Wiedergeburt als solche und ihre Bedingtheit durch die in dem sterbenden Individuum noch fortdauernde Lebenslust könnten wir — wenn uns damit gedient wäre (— wie skeptisch! —) solange glauben als es der Naturwissenschaft nicht gelungen ist, das bewegende Prinzip des Lebens nachzuweisen. Das Nirwana ist das Metaphysische, das die Naturwissenschaft nicht rauben kann.

Das sind ganz andere Klänge als die von uns gehörten. Es bleibt nur die Elends-, Erlösungs- und Tugendphilosophie übrig. Das ist ein Schritt, den die Theosophie auch noch thun wird. Ob sie dann nach der Art von Schultz eine rein buddhistische Praxis lehren oder ob sie in die Bahn der ethischen Kultur einlenken wird, darüber erlaube ich mir kein Urteil. Vielleicht haben wir auch hier einen der vielen Pädagogen auf Christus hin, die ein aufmerksames Auge vielfach an der Arbeit sehen kann.

Zur Charakteristik der Theologie Zinzendorfs.

Vortrag gehalten am 26. Mai 1900

von

D. P. Kölbing,

Direktor des theologischen Seminariums in Gnadenfeld.

Wenn wir im Kreise unseres theologischen Seminariums den heutigen Tag festlich begehen, so sind es Erwägungen verschiedener Art, die uns nahelegen, der Theologie Zinzendorfs unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Bei den mannigfaltigen kirchlichen Veranstaltungen, welche dazu dienen sollen, das Gedächtnis des Begründers unserer Kirche zu erneuern, stehen sein Lebensgang, sein persönlicher Charakter und sein Wirken naturgemäß im Vordergrund des Interesses. Nur im Zusammenhang mit Zinzendorfs religiösem Leben wird vielleicht vorübergehend auf diese oder jene seiner theologischen Anschauungen hingewiesen werden. Ein näheres Eingehen verbietet sich von selbst. Auch die wissenschaftliche Festschrift, welche unser Seminarium hat ausgehen lassen, berührt die Theologie Zinzendorfs nicht. Das verwickelte Problem, inwiefern Zinzendorf der Erneuerer der alten Brüderkirche genannt werden kann, wird hier von dem in besonderer Weise dazu ausgerüsteten bisherigen Dozenten der Brüdergeschichte, Joseph Müller, behandelt[1]). Nun kann es aber doch kaum in

---

[1]) Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche. Von Jos. Th. Müller. Leipzig, Friedrich Jansa 1900.

Abrede gestellt werden, daß die Theologen der Brüdergemeine das Jubelgedächtnis Zinzendorfs nicht sollten vorübergehen lassen, ohne auch der theologischen Gedankenwelt des Mannes gedacht zu haben, der ihrer Kirche das eigentümliche geistige Gepräge gegeben hat. An Handleitung dafür fehlt es nicht. D. Hermann Plitts dreibändige „Theologie Zinzendorfs"[1]) will einesteils eine Art „möglichst vollständiger Chrestomatie" aus den vielfach nicht zugänglichen Originalschriften darbieten. Andernteils ist es dem Verfasser darum zu thun, durch eine solche umfassendere Anführung von Zinzendorfs eigenen Worten aus den verschiedenen Perioden seines Wirkens (1723—42, 1743—50, 1750—1760), der vielfach geäußerten Meinung entgegenzutreten, als ob die „eigentliche Gestalt" seiner Theologie aus den Reden und den berüchtigt gewordenen Liedern der vierziger Jahre zu erkennen sei. Plitt glaubt nachweisen zu können, daß man von einer „ursprünglichen, gesunden Lehre" Zinzendorfs in der Zeit von 1723—42 reden könne, zu welcher er nach einer Epoche „krankhafter Verbildungen" der Lehrweise — 1743—50 — im letzten Jahrzehnt seines Lebens wieder zurückgekehrt sei. Zu diesem Resultat gelangt der Verfasser, indem er den innerhalb der verschiedenen Perioden nach dem überlieferten dogmatischen Schema geordneten Stoff von seinem theologischen Standort aus einer Prüfung unterwirft. Im Gegensatz zu dieser Auffassung will Hermann Tietzen in seinem „Zinzendorf"[2]) auf Grund selbständiger Durcharbeitung der Quellen den Beweis erbringen, „daß Zinzendorf ein Theolog aus einem Guß ist". Er versucht zu zeigen, wie die eigentümlichen theologischen Ideen Zinzendorfs, „welche den Hebel seines zeitgeschichtlichen Wirkens bilden", insbesondere auch die Anschauungen der vierziger Jahre aus dem von ihm so oft wiederholten Satz: „mein Schöpfer, mein Heiland" sich herleiten und systematisch zusammenschließen lassen"[3]). Und ohne Zweifel beruht die nachdrückliche Betonung der Einheitlichkeit der theologischen Gedanken Zinzendorfs in den verschiedenen

[1]) Gotha, F. A. Perthes 1869—1874.

[2]) Gütersloh, C. Bertelsmann 1888.

[3]) Vgl. Gemein-Reden II S. 320, wo dieser Satz ausdrücklich als der erste, mit dem die „reine Theologie" anfängt, bezeichnet wird.

Perioden seines Wirkens auf richtiger Beobachtung. Nicht minder dürfte Tietzen im Recht sein, wenn er die grundlegende Bedeutung jenes von ihm als Motto seiner Schrift vorangestellten Satzes für das gesamte theologische Denken Zinzendorfs hervorhebt. Andererseits veranlaßt den Verfasser sein Bestreben, den bei Zinzendorf selbst nicht vorhandenen systematischen Zusammenschluß seinerseits in begrifflicher Form herzustellen, zu Deutungen und Kombinationen, welche das Gesamtbild der Theologie Zinzendorfs in einem fremdartigen Licht erscheinen lassen. Tietzen sucht sowohl die eigentümlichen Paradoxien und Einseitigkeiten, als auch die Bedeutung der charakteristischen sinnlichen Vorstellungsformen in einer Weise abzuschwächen, die der Meinung Zinzendorfs schwerlich entspricht. — Auf einem anderen Wege als die beiden genannten ist Bernhard Becker bemüht, in seinem Werk: „Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit" [1]) das Verständnis der „reichen Gedankenwelt" dieses Mannes zu erschließen. In überaus sorgfältigen und eindringenden „geschichtlichen Studien" zeigt er, wie sie ihren Grundlagen nach auf dem Boden des lutherischen Kirchentums und des Spenerschen Pietismus im Innern einer originalen religiösen Persönlichkeit entsteht und in steter Wechselwirkung mit den verschiedenen geistigen Strömungen und kirchlichen Verhältnissen der Zeit sich zu einem eigentümlichen geistigen Ganzen ausgestaltet. Innerhalb desselben bilden die theologischen Gedanken Zinzendorfs nur eine Gruppe, wenn auch die nach Inhalt und Umfang bedeutendste. Sie erscheinen hier in ihrer Verknüpfung mit anderen Gedankengruppen und geistigen Tendenzen, sowie mit den persönlichen Erlebnissen Zinzendorfs. Ihre allgemeinen und besonderen geschichtlichen Voraussetzungen treten ans Licht. Es wird möglich, ihre ursprüngliche Tragweite und Abzweckung, ihre inneren Motive und äußeren Anläße zu erkennen. Mit einem Wort: Der Weg zu einem relativ sicheren Verständnis der Theologie Zinzendorfs in ihrer vollen geschichtlichen Eigen-

[1]) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1886. — In neuer (2ter) wohlfeiler Ausgabe unter dem Titel: Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchlichen und religiösen Leben seiner Zeit von Bernh. Becker. Leipzig, Fr. Jansa. 1900. (geh. M. 4. —. geb. M. 5. —.)

tümlichkeit ist gebahnt. Auch der Nicht-Fachmann kann jetzt an der Hand dieses kundigen Führers in den Schriften Zinzendorfs sich zurechtfinden und zu einem eigenen Urteil über die theologische Gedankenwelt des Mannes gelangen. Dieses unbestreitbare Verdienst Beckers, das Ergebnis seiner nur allzufrüh zu ihrem Ende gekommenen wissenschaftlichen Lebensarbeit, soll heute in unserem Kreise nach seiner vollen Bedeutung mit dankbarem Herzen anerkannt werden[1]). Was jetzt zur Charakteristik der Theologie Zinzendorfs gesagt werden soll, verdankt Becker das Beste. Und wenn unsre Darstellung in der einen oder anderen Beziehung von der seinigen abweicht, so ist auch das als eine Frucht seiner Arbeit anzusehen; denn es ist doch lediglich die Folge des Fortschreitens auf der von ihm gewiesenen Bahn streng geschichtlicher Forschung. Becker war bei Abfassung seines Werkes in der Lage, den ungeschichtlichen Auffassungen Zinzendorfs, welche der hergebrachten Verkennung des bedeutenden Mannes immer neue Nahrung zuführten oder sie doch nicht zu beseitigen vermochten, entgegentreten zu müssen. Insofern wohnte seinem Werk, wenn auch in ganz anderer Weise wie denen Plitts und Tietzens, eine apologetische Tendenz inne[2]). Nachdem er aber einer geschichtlichen Auffassung Zinzendorfs endgiltig den Weg geebnet hat, dürfen wir, die wir auf seinen Schultern stehen, frei von allen apologetischen Rücksichten seine Arbeit fortsetzen, ohne fürchten zu müssen, einer gerechten Würdigung des Stifters der Brüdergemeine hindernd im Wege zu stehen. Dies hat dann zur Folge, daß die Färbung im geschichtlichen Bilde Zinzendorfs da und dort eine andere wird, indem die eigentümlichen Mängel und Schwächen des Mannes, sowie seine zeitgeschichtlichen Schranken noch schärfer hervortreten.

---

[1]) Ein gewiß unverdächtiger Zeuge für den Wert der Darstellung Beckers ist Albrecht Ritschl. Trotz seiner starken Antipathie gegen die Persönlichkeit Zinzendorfs, folgt er in seiner Geschichte des Pietismus Bd. III S. 404—438 hinsichtlich der Zinzendorfischen Theologie im wesentlichen der Auffassung Beckers.

[2]) Vgl. den Schluß des Vorworts, sowie den Schluß des ganzen Werkes S. 533 f. (hier und weiterhin ist überall die von Becker selbst veranstaltete Ausgabe zitiert).

Und dabei dürfen wir überzeugt sein, daß mit solcher Darstellungsweise der Brüdergemeine unsrer Tage nur gedient sein kann. Wir erhoffen ein womöglich verstärktes Fortwirken des Zinzendorfischen Geistes in unsrer Mitte. Diese Hoffnung ist aber nur dann wert, in Erfüllung zu gehen, wenn das Vergängliche und Mangelhafte in Zinzendorf von uns klar erkannt und dadurch unwirksam gemacht wird. In diesem Sinne möchte das Folgende einen bescheidenen Beitrag zur Würdigung Zinzendorfs und speziell seiner theologischen Gedankenwelt liefern.

I.

Becker stellt im Schlußwort seines Werkes die Thatsache fest[1]), daß „die reiche Gedankenwelt" Zinzendorfs in der Geschichte „spurlos verschwunden" ist. „Fast nichts blieb übrig als die Reminiszenz an einzelne Elemente jenes eigenartigen Liedercyklus" aus den vierziger Jahren, „die, aus dem Zusammenhang gerissen, in ihrer Zersplitterung den Eindruck vollständiger Narrheit hervorrufen mußten"[1]). Was ist die Ursache dieser auffallenden Thatsache? Man könnte geneigt sein, anzunehmen, der Grund liege darin, daß die zum Teil sicherlich höchst wertvollen theologischen Gedanken Zinzendorfs ihrer Zeit weit voraus eilten, darum von der Mehrzahl der Zeitgenossen nicht verstanden und schließlich, wie so manches wertvolle Gut der Vergangenheit, verschüttet wurden[2]). Ganz abzuweisen ist diese Erklärung keinenfalls. Es sei hier nur im Vorbeigehen darauf hingewiesen, wie Zinzendorf die Person Jesu, des Heilands, der in seinem wirklichen Menschsein „der Schöpfer aller Dinge" ist, zum Ausgangspunkt alles seines theologischen Denkens macht, unter ausdrücklicher Abweisung der „Schultheologie", welche die „Zweige zur Wurzel gemacht und den Baum des Erkenntnisses umgekehrt" hat. „Wenn man ein theologisches Handbuch, einen Catechismum, ein Glaubensbekenntnis sieht", sagt er, „so fängt sichs gemeiniglich an

---

[1]) S. 533.

[2]) Vgl. F. W. Kölbing, der Graf von Zinzendorf, dargestellt aus seinen Gedichten. Gnadau 1850. S. 4 f.

von Gottes Wesen, Offenbarung und Eigenschaften; da setzt es erstlich eine metaphysische Grille von so und so viel Zeilen, wer der liebe Gott ist, was er für ein Wesen und Geist ist. Und nachdem man vom lieben Gott auf die Menschen und auf die Engel gekommen, so kommt man endlich wieder auf den lieben Heiland. So sind die Systemata und die Lehrgänge gar oft eingerichtet"[1]). Und wie anders als die herrschende Schultheologie redet er von der heiligen Schrift, von der er mit großem Nachdruck bekennt, daß sie in sein und seiner Brüder Augen „wahrhaftig Gottes Wort" ist![2]) Es gebe „eine gewisse General-Unrichtigkeit in Ansehung der heiligen Schrift, weil ein Teil Menschen, die besser und vernünftiger sein wollen als andre, einen Haufen an der Schrift ihren Ausdrücken, Geschichten, Chronologie, an gewissen einander widersprechenden Umständen und Sätzen zu tadeln gefunden hat. Andre sind dazu gekommen und haben gegläubt, wenn sie die Sachen nicht als Wahrheiten behaupteten und beweisen könnten, daß schwarz weiß und nein ja sei, so werde die ganze Autorität des heiligen Geistes fallen, und haben sich in ganzen Folianten über die Loca vexata (wie man sie nennt) hergemacht und sie ihrer Meinung nach gerettet; dadurch sie aber vollends allen vernünftigen Menschen verdächtig geworden sind"[3]). „Das einzige argumentum ad hominem, damit man so für die Schrift was beweisen kann, daß niemand eine Antwort darauf weiß, ist dieses, daß die Schrift so viel Fehler hat, als kaum ein Buch, das heutiges Tages herauskommt, welches mir wenigstens ein unumstößlicher Beweis für ihre Göttlichkeit ist"[4]). „Ein Mensch hat sich viel zu lieb und hat zu viel Estime für seine productiones: wenn einmal ein mathematischer oder astronomischer Irrtum darin stünde, der sich in zwanzig, dreißig Jahren bei gescheuten Leuten als ein Irrtum legitimierte, so würde er ihn herauslassen, oder wenigstens mit einer Note einhelfen." „So lieb

[1]) Gemein-Reden im Jahr 1747. II S. 313. Vgl. Becker a. a. O. S. 342 ff.

[2]) Homilien über die Wunden-Litaney der Brüder 2c. 1747. S. 143.

[3]) a. a. O. S. 141 f.

[4]) a. a. O. S. 144.

hat sich der heilige Geist nicht, der läßt die Leute reden, so gut sie können, er macht ihnen nicht mehr Gedächtnis und Verstand als sie haben, er ändert nichts an ihren natürlichen Qualitäten, sondern wie der Mensch gebauet ist in seinem Körper und Gemüt, so bleibt er, wenn er sich bekehrt, wenn er ein Knecht Gottes im höchsten Grade wird" [1]). Zwei Knechte Gottes „können in gleichem Grade der Seligkeit und der Estime im Herzen Gottes sein, da der eine einen schlechten, der andre einen großen Verstand hat. Wenn die zwei Leute schreiben, so schreibt der eine mit einem großen, der andre mit einem schlechten Verstand; wenn sie argumentieren, so argumentieren sie der eine nach der Schule, wo er herkommt, und der andre nach der seinigen. Da kehrt sich der heilige Geist nicht dran, da macht er gar keine Veränderung, keine Ueberstülpung der Natur und der Konjunkturen, sondern läßt das seinen Gang gehen. Aber die Wahrheiten, die Harmonie der Ideen, sonderlich der Grundideen, der göttlichen Grundlagen von Anbeginn, die müssen bei aller Varietät des Stili, bei allem Unterschied der Argumente nach ihrer Schwäche oder Stärke, bei allen Differenzen im Raisonnement immer eben dieselben sein, so daß ein Knecht Gottes, der sich auf die Bibel beruft, muß sagen können: von diesem Jesu zeugen alle Propheten, daß in seinem Namen alle, die an ihn gläuben, Vergebung der Sünden empfangen sollen. Aber eben das ist der klare Beweis, daß der Spiritus sacrae scripturae, der Geist der heiligen Schrift, die einige Sache ist, darauf wir reflektieren müssen" [2]). „Bibelfest" sein, „heißt nicht hundert dicta probantia auswendig können, hundert Beweise anführen können, davon einem gleich fünfzig weggeschmissen werden wegen ihrer Unzulänglichkeit, wegen Mangel der Connexion oder wegen einer ganz andern Connexion; davon noch 25 abgehen, weil sie nicht richtig übersetzt sind". „B i b e l f e s t das heißt, mit dem Geist der heiligen Schrift so bekannt sein, daß wir an einer jeden Rede den Augenblick hören, ... sobald wir was lesen, gleich sehen, ob's dem Geist der Schrift gemäß ist oder nicht" [3]).

---

[1]) a. a. O. S. 145. [2]) a. a. O. S. 146.

[3]) a. a O. S. 147. Vgl. Büdingische Sammlungen II S. 259, wo im

Vergegenwärtigen wir uns, in welcher Zeit solche Gedanken nicht nur in einem kleinen Kreise mündlich vorgetragen sondern auch gedruckt wurden, so ist nichts anderes zu erwarten, als daß sie von Seiten der zeitgenössischen Theologie, die sich noch im Besitz einer unanfechtbaren dogmatischen Methode und durch die Autorität der vom heiligen Geist „diktierten" heiligen Schrift gedeckt wußte, nicht verstanden und als höchst verwerflich kurzer Hand bei Seite geschoben wurden. Der hessische Professor und Superintendent Benner kann in den Aeußerungen Zinzendorfs über die heilige Schrift nur „giftige Pfeile des Satans" erkennen. „Was von jeher auf das teure Wort Gottes von dessen abgesagtesten Feinden gelästert worden ist, das hat der Geist, welcher den Grafen treibet, welcher sein Herz und seine Feder regieret, ganz ohne Scheu ausgestoßen" [1]). Und Bengel verweist in seinem bekannten „Abriß der sogenannten Brüdergemeine" [2]) § 38 ausdrücklich auf die Darlegungen Benners im zustimmenden Sinne. Trotzdem würde es nicht richtig sein, den Hauptgrund für das spurlose Verschwinden der theologischen Gedankenwelt Zinzendorfs aus der Geschichte darin zu finden, daß die Zeitgenossen des Grafen dem hohen Flug seiner Gedanken nicht zu folgen vermochten. Auch der hohe Wert der textkritischen Arbeiten Bengels wurde zu seiner Zeit nicht erkannt. Die orthodoxen wie die pietistischen Theologen erklärten sich in ihren maßgebenden Vertretern gegen die von ihm aufgestellten textkritischen Grundsätze. Aber die spätere Würdigung derselben blieb schon im 18ten Jahrhundert nicht aus, und gegenwärtig werden Bengels Verdienste auf diesem Gebiet allgemein anerkannt. Dagegen sind Zinzendorfs theologische Gedanken, die wertvollsten mitinbegriffen, über die Kreise

---

sogenannten, 1738 verfaßten „Eventual-Testament" Zinzendorfs von dem „miserablen Hirten- und Fischer-Stilus" der biblischen Schriftsteller und der bei ihnen sich findenden „klassikalischen Düsterkeit und Schul-Terminologie der alten Rabbinen" die Rede ist.

[1]) In seiner Schrift „die gegenwärtige Gestalt der Herrnhuterei in ihrer Schalkheit" dritte Auflage. Gießen, Krieger 1749. II. Teil. S. 73 f.

[2]) Stuttgart, Metzler 1751. Neuer unveränderter Abdruck: Berlin, Schlawitz 1858.

der kirchengeschichtlichen Spezialforschung hinaus bis heute nicht bekannt geworden, obwohl die allgemeine theologische Situation dem längst nicht mehr im Wege stand, ja wiederholt Anlaß hätte geben können, sie der Vergessenheit zu entreißen[1]). An diesem Zustande haben auch die oben erwähnten eingehenden Behandlungen der Theologie Zinzendorfs nichts wesentliches geändert. Selbst das den modernen Anforderungen an geschichtliche Studien nach Methode und Inhalt in hohem Maße entsprechende Werk Beckers hat zu einem allgemeineren Bekanntwerden der Zinzendorfischen Gedankenwelt bisher nicht geführt. Es ist dies unsers Erachtens auch in Zukunft nicht zu erwarten. Denn Zinzendorfs „Theologie" war ihrer eigentümlichen Beschaffenheit nach überhaupt nicht dazu geeignet, in die Entwickelung der theologischen Wissenschaft einzugreifen und demzufolge theologisches Gemeingut zu werden.

Der Graf war in theologicis Autodidakt im strengen Sinne des Wortes. Sein immerhin nicht ganz unbedeutendes Wissen auf diesem Gebiet verdankte er ausschließlich gelegentlichen, neben seinen sonstigen Hauptbeschäftigungen betriebenen Privatstudien, zu welchen ihm praktische Bedürfnisse, eigne oder solche seiner Brüder, den Antrieb gaben. Schrautenbach bemerkt: „Er las wenig, allein beinah die Bibel und in den letzten zwanzig Jahren wohl kein geistliches Buch. Er schrieb viel, meditierte viel" [2]). So entwickelten sich seine theologischen Anschauungen ganz außerhalb der Schule in unmittelbarer Wechselwirkung mit den Bedürfnissen des praktischen Lebens. Daher ihre völlige Unbefangenheit gegenüber den am festesten eingewurzelten Traditionen der Schule, sowie ihre weitgehende Freiheit in Umprägung überlieferter Lehrformeln. Daher aber auch der Mangel an wissenschaft-

---

[1]) Es sei nur auf Schleiermachers Glaubenslehre hingewiesen, in der die oben angeführten Forderungen Zinzendorfs in Bezug auf eine veränderte dogmatische Methode ihre Erfüllung fanden. Damit soll keinerlei theologische Abhängigkeit Schleiermachers von Zinzendorf behauptet sein.

[2]) Schrautenbach, der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeine seiner Zeit. Herausgegeben von F. W. Kölbing 1851. 2. Aufl. Gnadau 1871. S. 53. ([1] S. 70.)

licher Schulung im theologischen Denken Zinzendorfs. Zwar fehlt es seinen theologischen Gedanken weder an innerem Zusammenhang noch an deutlichem Ausdruck. Wenn man bedenkt, daß der Graf dieselben vornehmlich in wenig vorbereiteten Reden [1]) zum Ausdruck brachte, so muß man staunen, mit welcher Folgerichtigkeit er im allgemeinen an seinen frühzeitig gebildeten theologischen Grundanschauungen festhielt und sie in den verschiedenen Gebieten der christlichen Glaubenserkenntnis entfaltete. Besonders auffallend ist diese Folgerichtigkeit in den Reden der vierziger Jahre, und speziell in denen der sogenannten „Sichtungszeit" (1745—49), wo sie gepaart ist mit der bekannten krassen, das berechtigte Maß weit übersteigenden Sinnlichkeit des Ausdrucks. Das, was Zinzendorf das „Malen" der Wunden Jesu nennt, ist hier in der Regel nicht nur mit großem Gedankenreichtum, sondern auch mit guter Ordnung und klarem Fortschritt der Gedanken verknüpft [2]). Für die Theologie Zinzendorfs sind die Reden aus dieser Zeit die ergiebigsten. Gehören zu ihnen doch auch die „21 Diskurse über die Augsspurgische Confession" (vom 15. Dez. 1747 bis 3. März 1748), in welchen der Graf das einzige Mal versucht hat, vor meist theologisch gebildeten Zuhörern das Ganze seiner theologischen Gedanken im Zusammenhang zu entwickeln. Hier zeigt sich nun auch, wie selbst die absonderlichsten theologischen Gedankengebilde Zinzendorfs im Zusammenhang mit der eigentümlichen Gestalt seiner religiösen Grundanschauungen stehen und mehr oder weniger folgerichtig aus ihnen abgeleitet sind. Weiter ergiebt sich aus den gesamten Reden dieser Jahre, daß die von Zinzendorf

---

[1]) Vgl. Schrautenbach a. a. O. S. 49. 54. (65. 71.)

[2]) Es sei besonders hingewiesen auf die bereits angeführten „34 Homilien über die Wundenlitanei der Brüder" (1747), denen die obigen Aeußerungen Zinzendorfs über die heilige Schrift entnommen waren. Ferner sind zu vergleichen „32 einzelne Homilien oder Gemeinreden in den Jahren 1744. 1745. 1746", sowie die aus dem Jahre 1746 stammenden Reden „an den Synodum der Brüder in Zeyst", endlich die „Oeffentlichen Gemein-Reden im Jahr 1847". Erster Teil (mit einem Anhang des Jahres 1749 gehaltenen Homilien). 1748. Zweiter Teil. In jenem Anhang sei besonders hingewiesen auf die inhaltsreiche Rede „von der wagerechten Auseinandersetzung der Philosophie und des Fanaticismi" (am 27. Dec. 1746).

so ausgiebig verwendete sinnliche Ausdrucksweise nicht bloß ein Erzeugnis seiner lebhaften Phantasie und seiner starken religiösen Gefühle ist, sondern daß sie zugleich im Dienste seines theologischen Denkens steht. Ausdrücklich bezeichnet er einmal diese „Brautsprache“ d. h. diese Weise der Rede, wie sie die in der Seitenhöhle geborgene Braut Jesu führt, als eine allegorische[1]). Die der Sinnenwelt entnommene Vorstellungsform ist also das Mittel, einen übersinnlichen Gedankengehalt zu veranschaulichen und zwar für diejenigen, welche eine solche Sprache auf Grund gleicher religiöser Erlebnisse zu verstehen vermögen. Für sie aber, die Glieder der Braut Jesu, ist sie die angemessenste, weil sie am deutlichsten jene gemeinsamen Erlebnisse geistiger Art in ihrer vollen, überschwänglichen Realität zum Ausdruck bringt und weiterer Erklärung im Grunde nicht bedarf[2]). Darum gehören auch die extravagantesten Lieder jener Zeit zu den Quellen der Theologie Zinzendorfs[3]). Nicht selten unterscheiden sie sich lediglich durch die gereimte Form von den religiös-theologischen Darlegungen der gleichzeitigen Reden. Dieselben theologischen Ausführungen und Gedanken in den gleichen Ausdrücken finden wir hier wie dort. Schließlich aber ist in Bezug auf die so oft und mit Recht getadelte Ausdrucksweise in Rede und Lied jener Tage zu sagen, daß sie keineswegs eine völlig singuläre Erscheinung in der theologischen Gedankenbildung Zinzendorfs ist. Dieselbe bewegt sich jederzeit in Bildern und konkreten Vorstellungen und verschmäht den abstrakten Begriff, unbeschadet des lebhaften Bedürfnisses des Grafen, stets seinen Gedanken einen möglichst klaren, unzweideutigen Ausdruck zu geben. Er hat die persönliche Erfahrung gemacht, daß die Beschäftigung mit den abstrakten Gedankengängen der theoretischen, spekulativen Philosophie zersetzend auf seine religiöse Erkenntnis wirkt und hat darum mit ihr frühzeitig gebrochen[4]). Nun findet er, daß die wissenschaftliche Methode und

[1]) Homilien über die Wundenlitanei S. 317.

[2]) a. a. O. S. 316 f. u. S. 1 ff. Vgl. auch Tietzen a. a. O. S. 354 ff.

[3]) Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus III S. 437. Anm.

[4]) Vgl. Becker a. a. O. S. 27 ff. und Zinzendorfs Dichtung: „Allgegenwart ich muß gestehen“ s. „deutsche Gedichte“ 1735. S. 106 ff. Vgl. auch S. 80.

die abstrakte Begriffswelt der Schultheologie in weitem Umfang philosophischen Tendenzen dieser Art ihren Ursprung verdankte [1]). Daher ist es ihm persönliches Bedürfnis, ja geradezu Pflicht, sich in seinem theologischen Denken aller abstrakten Begriffsbildung möglichst zu entschlagen. Sie gehört ihm in den Bereich der „Vernunft“, unter der Zinzendorf im Unterschied vom gottgegebenen Verstand, dem bon sens, der „kurz denkt“, eine verkehrte Anwendung des Denkvermögens versteht, nämlich zur „Ausfindung von (theoretischen) Schwierigkeiten“ [2]), da man sich „ein Vergnügen und Spiel seines Gemütes aus dem Denken und Beurteilen gemacht hat“ [3]). Die konkrete, in Bildern sich bewegende Redeweise des Grafen ist mithin nicht blos dadurch bedingt, daß die Aeußerung seiner theologischen Gedanken eigentlich stets direkt dem praktischen Zweck religiöser Belehrung und Erbauung dienen soll. Vielmehr ist Zinzendorf ohne Zweifel der Meinung, daß diese Gedankenform überhaupt die für die Theologie geeignetste ist. Sofern er aber zugleich, wie schon gesagt, sich bestrebt zeigt, einen möglichst klaren Ausdruck für seine theologischen Gedanken zu finden, sucht er dieses Ziel durch die Auswahl der treffendsten Bilder und anschaulichsten Ausdrücke zu erreichen. Dabei bekümmert es ihn nicht, wenn die gewählten Bilder und Ausdrucksweisen dem Herkommen oder dem herrschenden Geschmack wenig entsprechen, sobald er überzeugt ist, gerade so und nicht anders am deutlichsten den betreffenden Gedanken aussprechen zu können. Von hier aus gesehen, erscheinen nun die eigentümlichen und abstoßenden theologischen Gebilde Zinzendorfs aus der zweiten Hälfte der vierziger Jahre doch nur als die extremste Ausgestaltung einer charakteristischen Eigenschaft des gesamten theologischen Denkens des Grafen. Es hat dann auch nichts Befremdliches mehr, daß grade die Erzeugnisse dieser Zeit die theologisch ergiebigsten sind.

Wenn Becker [4]) in der Lehre von dem Blute Christi und von

---

[1]) Vgl. unser Zitat oben S. 250, wo Zinzendorf auf die „metaphysischen Grillen“ der Schultheologie hinweist.

[2]) Londoner Predigten I S. 335 f. Vgl. Becker a. a. O. S. 45.

[3]) Homilien über die Wundenlitanei S. 129 f.

[4]) a. a. O. S. 531.

der „wesentlichen" Gottheit Christi, wie sie Zinzendorf in den vierziger Jahren ausgestaltete, „gleichsam einen zweiten Lehrkreis" erkennt, so will uns das nach dem eben Dargelegten fast zu viel gesagt erscheinen. Becker selbst weist auf die Anknüpfungspunkte hin, welche diese Lehrbildungen in der eigentümlichen Gestalt der Frömmigkeit Zinzendorfs haben, wie sie sich schon in seiner frühen Jugendzeit entfaltete. Wir kommen später darauf zurück. Er zeigt ferner, daß es sich bei denselben nicht eigentlich um ein Einlenken in die Bahnen der Zinzendorf je und je „verhaßten" [1]) philosophischen Spekulation handelt, sondern um Gedanken, die ihm aus seiner Auffassung des Kultus, speziell des sakramentalen, erwuchsen und die er vor allem in seiner liturgischen Dichtung für den Kultus fruchtbar zu machen suchte. Haben wir aber recht gesehen, daß zwischen der Theologie Zinzendorfs und seiner liturgischen Dichtung, zumal in den vierziger Jahren, eine Grenzscheide nicht besteht, sondern beide in Folge ihrer Eigenart ein untrennbares Ganze bilden [2]), so wird die Berechtigung, einen „zweiten" liturgischen Lehrkreis vom eigentlich theologischen zu unterscheiden, zweifelhaft. Je gewisser aber die Theologie Zinzendorfs in diesem Sinne einen einheitlichen Charakter trägt, um so deutlicher wird nun auch, weshalb sie trotz aller wertvollen Gedanken, die sie enthält, nicht geeignet war und ist, Gemeingut der theologischen Welt zu werden. Wir sagten schon oben, daß es Zinzendorf als Autodidakten an wissenschaftlicher Schulung gefehlt habe [3]). Es hat sich aber weiter noch gezeigt, daß er auf religiösem Gebiet in seinem Denken grundsätzlich auf begriffliche Formulierung, wie sie Sache der theologischen Schule ist und irgendwie auch sein muß, verzichtete. Die theoretische Arbeit des Verstandes beschränkte sich bei der Bildung seiner theologischen Gedanken darauf, mit scharfem, sicherem Blick aus der Fülle der Bilder und konkreten Vorstellungen, wie sie ihm seine reiche Phantasie und seine vielseitige Beobachtungsgabe zuführte, jedesmal die passendsten für die

---

[1]) Vgl. die 13. u. 14. Homilie über die Wundenlitanei S. 128 ff. u. S. 132 ff.

[2]) S. S. 255 oben. [3]) S. 253 oben.

darzustellenden oder zu charakterisierenden Objekte der geistigen Welt auszuwählen. Bei dieser „kurzen" Denkthätigkeit ließ es der Theologe Zinzendorf bewenden[1]). Daß er den mannigfaltigen philosophischen Problemen, die für den erkennenden Menschengeist in den Aussagen des christlichen Glaubens beschlossen liegen, für seine Person nicht nachging, darf man ihm freilich nicht als Versäumnis anrechnen, sofern es sich dabei um Aufgaben handelt, die nicht jedem Theologen obliegen. Wohl aber ist es ein unleugbarer Mangel seines theologischen Denkens, daß demselben die Kontrolle des begrifflichen Denkens fehlt, weil Zinzendorf gänzlich außerhalb der theologischen Schule steht und stehen will. Denn als „theologisches" d. h. als planmäßige Bearbeitung der christlichen Glaubenserkenntnis zum Zwecke der lehrhaften Mitteilung derselben bedarf es jener Kontrolle. Lehrhafte Darstellung eines Erkenntnisinhalts, welche eine klare theoretische Einsicht in denselben verschaffen will, erfordert scharfe Erfassung der Eigenart und Existenzbedingungen der betreffenden Erkenntnisobjekte und deutliche Abgrenzung derselben gegen andre Erkenntnisgebiete. Handelt es sich nun, wie bei der Theologie der Fall ist, um geistige Erkenntnisobjekte, so kann es offenbar nicht zu einer befriedigenden lehrhaften Darstellung kommen, wenn das darauf gerichtete planmäßige Denken sich ausschließlich in Bildern und konkreten Vorstellungen bewegt, die dem Bereich des natürlichen Geschehens und der Sinnenwelt entnommen sind. Ein solches theologisches Denken ist nicht im Stande, den Abstand zwischen dem der nicht-geistigen Welt entnommenen bildlichen Ausdruck und den darzustellenden geistigen Objekten in seiner ganzen Größe unentwegt scharf im Auge zu behalten. Es wird stets in Gefahr sein, zu Gunsten möglichst deutlicher Veranschaulichung des übersinnlichen Erkenntnisinhalts die Eigenart des letzteren, seine der geistigen Welt angehörige Existenzweise und deren Gesetze, nicht zu ihrem vollen Recht kommen

---

[1]) In diesem Sinne dürften die Aeußerungen Zinzendorfs einzuschränken sein (bei Becker a. a. O. S. 26 25.), daß er „für sein Lebtage habe abstrahieren müssen und nie in die Phantasie gehen dürfen", und daß er letztere nur soweit, „als zu notwendiger Mäßigung nnd Applikation der abstrakten Gedanken erforderlich", angewandt habe.

zu lassen, indem den der Natur- und Sinnenwelt angehörigen Vorstellungen eine zu weit gehende Geltung auf geistigem Gebiet eingeräumt wird.

Im „Deutschen Sokrates" fragt Zinzendorf einmal: „Womit hat es die Religion zu thun"? und antwortet darauf kurz und bündig: „Ohne Zweifel mit unsichtbaren Dingen"[1]). Es ist ihm das stets gegenwärtig gewesen, obwohl er andererseits mit größter Energie sein Leben lang die in derselben Schrift enthaltene These vertreten hat: „Gott muß machen, daß ihn der eingefleischte Geist (der Geist des im Fleisch lebenden Menschen) fassen könne. Darum muß er sich sehen oder hören lassen, oder er muß beides zugleich thun" und es darin allen „sichtbaren Dingen" und allen „unsichtbaren Kräften" zuvor thun. Das heißt aber: „er hat sich als Mensch offenbaren müssen, wenn ihn die Menschen haben fassen sollen"[2]). Denn daß es sich für Zinzendorf bei diesem „Sehen" und „Hören" um ein Eingreifen des Unsichtbaren ins Sichtbare handelt, betont er aufs Nachdrücklichste in einer Berliner Rede über das Sehen des auferstandenen Heilandes seitens des Thomas. „Es ist das leibliche Sehen in dieser Zeit weder nötig noch schicklich. Es könnte der Phantasie unterworfen sein und man könnte keine Gewißheit darauf bauen". „Das Herz und nicht die leiblichen Augen muß man dahin schicken, wo Jesus ist"[3]). Diese Aeußerung ist um so gewichtiger, als unmittelbar vorher darauf hingewiesen wird, daß Jesus „mit seinen blutigen Wunden" „uns so deutlich durchs Wort im Geiste vorgemalt" wird, „als wenn er vor unsern Augen gekreuzigt wäre". Trotzdem ist Zinzendorf der vorher erwähnten Gefahr nicht entgangen. Weil er sich zur Veranschaulichung der unsichtbaren Dinge grundsätzlich stets konkreter Vorstellungen und Bilder bediente[4]), gelangt er in seinen theolo-

---

[1]) S. 190 f. [2]) S. 233. 235.

[3]) „Reden an die Frauenspersonen" S. 150.

[4]) Zu vergleichen ist hier die charakteristische Aussage in der Rede am 27. Dez. 1746 (Gemein-Reden I Anhang S. 40), daß, als die Zeit erfüllt war, „von der Stunde an da Jesus am Stamm des Kreuzes sein Leben gelassen, von dem Tage an, da er in seiner Gestalt mit fünf Wunden sich seinen Schülern wieder präsentiert hat, dieselben Leute Befehl haben zu m a l e n".

gischen Gedanken zu einer Vermenschlichung des Göttlichen, wie zu naturhafter Darstellung geistiger, insbesondere sittlicher Vorgänge, die das erlaubte Maß beträchtlich überschreiten. In ersterer Hinsicht ist an die trinitarischen Vorstellungen Zinzendorfs in seiner theologisch produktivsten Epoche (1740—49) zu erinnern. Er bleibt hier nicht dabei stehen, die Trinität in ihrer Heilswirksamkeit durch die Analogie der Thätigkeit der verschiedenen Glieder einer menschlichen Familie dem praktischen religiösen Verständnis der Gemeine nahe zu bringen [1]). Nein, obschon er nach wie vor die inneren Verhältnisse der göttlichen Trinität als ein dem Menschen unzugängliches Geheimnis bezeichnet, scheut er sich nicht, die einmal gebildete Vorstellung von der Gottesfamilie weiter auszumalen und davon zu reden, wie der Sohn, der „Schöpfer“ und „Erfinder“ der Welt, den Vater „auf dessen Schoß er spielte“ mit dem Plan der Weltschöpfung überraschte [2]). Ja er bildet die bedenkliche Vorstellung, Sohn und Geist seien, während der „Urgott schlief“ über die Erschaffung der Welt eins geworden [3]). Was sodann die erwähnte naturhafte Darstellung geistiger, speziell sittlicher Vorgänge betrifft, so redet Zinzendorf nicht nur im Anschluß an II Petr. 1, 4 von der dem Christen geschenkten neuen göttlichen Natur, sondern er betont auch, daß die Christen „eine Gerechtigkeit und Heiligkeit haben, die ihnen so natürlich ist, als der Ente das Schwimmen“, „dabei ist nichts Gekünsteltes, nichts Ueberlegtes, sondern es macht sich alles selber“ [4]). Mit Bezug darauf sagt er: „die Geschwindigkeit der Sache (so zu wandeln wie Jesus gewandelt) die ist eigentlich der Plan . . . daß man, ohne sich zu besinnen, sich so beweisen kann, als wenns wohl bedächtig ausstudiert wäre“ [5]). In diesen Zusammenhang gehört das von Zinzendorf schon im deutschen Sokrates gebrauchte, später oft wiederholte Bild der „Durchdünstung“ der Christen von der

[1]) Vgl. Becker a. a. O. S. 374 ff. 387 ff. 399 ff. 406 ff. Diskurse über die Augsp. Conf. S. 51. Ferner: Predigt am 10. S. 1746 (32 Homilien 1744—46).

[2]) Pensylv. Reden S. 119 f Sieben letzte Reden (vor der am 7. Aug. 1741 erfolgten Abreise nach Amerika) S. 72.

[3]) Rede am 19. Dez. 45. Anh. S. 23, (32 Homilien).

[4]) Sieben letzte Reden S. 47 f. [5]) Ebenda S. 57.

göttlichen Kraft Christi[1]). — Diese Beispiele, welche zeigen, wie Zinzendorf der von ihm bevorzugten sinnlichen, konkreten Vorstellungsform Einfluß auf seine theologische Gedankenbildung gestattete, stehen aber keineswegs vereinzelt da. Sie ließen sich aus allen Epochen im Leben des Grafen ohne Mühe vermehren. Jene Neigung macht sich in der gesamten theologischen Gedankenwelt des Grafen bald mehr bald weniger bemerkbar. Die durch die heftigen, maßlosen Angriffe der meisten seiner Gegner gesteigerte Gewohnheit, den für richtig gehaltenen Ausdruck des Gedankens auf die Spitze zu treiben, hat dabei mitgewirkt. So kommt es, daß der Theologie Zinzendorfs durchgängig ein Moment der Inkorrektheit oder Einseitigkeit, ja in weitem Umfang ein übertreibender, nicht selten gerade zu karrikierender Zug anhaftet. Hierin nun werden wir eine Hauptursache ihres „spurlosen Verschwindens" aus der Geschichte zu erblicken haben. Es fehlte ihr in Folge dieser Eigentümlichkeit, welche ihr den Stempel der willkürlichen Absonderlichkeit aufprägte, die Fähigkeit, sich in weiteren Kreisen Geltung zu verschaffen. Dazu kam, daß, wie wir später sehen werden, die eigentümliche religiöse Entwicklung Zinzendorfs, ihn zu einer in kühnster Weise von der Ueberlieferung, ja zum Teil von der h. Schrift abweichenden Ausgestaltung seiner religiösen Grundgedanken führte. Unter diesen Umständen ist auch begreiflich, daß die Schultheologen, einschließlich eines Mannes wie Bengel, Zinzendorf gegenüber fast nur Anlaß zu scharf abweisender Polemik fanden. Ja selbst die Brüdergemeine hat nach Zinzendorfs Tod auf verschiedene Weise dafür Sorge getragen, die ursprüngliche Gestalt der Theologie ihres Stifters in weitem Maße der Vergessenheit innerhalb ihres eigenen Kreises zu überliefern. Und sie hat ohne Zweifel Recht daran gethan. Denn hätte sie dieselbe unverändert fortgepflanzt und zur Lehrgrundlage ihres kirchlichen Verbandes gemacht, so wäre sie unfehlbar zur „Sekte" geworden, d. h. zu einer kirchlichen Sondergemeinschaft, welche eine oder mehrere Sonderlehren in einseitiger Zuspitzung zu ihrem Schibolet macht und auf Grund davon sich einen einzigartigen Wert innerhalb der Gesamt-

---

[1]) S. 225 Anm. Vgl. z. B. Reden über die Wundenlitanei S. 212 f.

kirche zuschreibt. In ihrer Absonderlichkeit und mit ihren eigentümlichen Paradoxien bot die ursprüngliche Theologie Zinzendorfs dazu in mehr als einer Hinsicht Anlaß. Zur Bestätigung des Gesagten dient, daß die Brüdergemeine infolge der Herübernahme des Zinzendorfschen Theologumenon von „der Gemeine“ — wir kommen in anderem Zusammenhang noch einmal auf dasselbe zurück — in ihre kirchliche Verfassung, lange Zeit hindurch sich als eine durch das Los direkt vom Heiland geleitete Theokratie angesehen hat. Dem ihr angehefteten Namen einer Sekte hat sie damit selbst, wie wir eingestehen müssen, eine Unterlage gegeben. Gegenwärtig hat sie dieses Element synodaliter und grundsätzlich aus ihrer kirchlichen Verfassung ausgeschieden und damit ohne Zweifel im Sinn ihres Stifters gehandelt.

II.

Wir gehen jetzt zum Hauptteil unserer Aufgabe über, zur Charakterisierung des religiösen Gedankeninhalts der Zinzendorfschen Theologie. Wir können dies im Rahmen eines Vortrags freilich nur in sehr unvollständiger Weise thun. Daher scheiden wir die von Becker eingehend untersuchten verwandtschaftlichen und gegensätzlichen Beziehungen zu anderweitigen religiösen Gedankenbildungen aus und beschränken uns darauf, die Zinzendorf eigentümlichen, von ihm in seiner Weise theologisch geformten, religiösen Grundgedanken in ihrer Bedingtheit durch die Eigenart seiner persönlichen Frömmigkeit darzulegen. Wir halten diesen Versuch für um so berechtigter, als die theologischen Gedanken Zinzendorfs stets direkt aus seinem religiösen Empfinden und Wollen herausgewachsen sind. Nie sind bei ihrer Ausgestaltung rein theoretische Motive und Zwecke maßgebend. Darum konnte der Graf seine ganze Theologie ohne Rest in seinen Predigten, Gemeinreden und Liedern zum Ausdruck bringen. Zwar tragen diese in Folge davon häufig in geradezu auffallender Weise theologisch-lehrhaften Charakter, ohne doch aufzuhören, in eminentem Maße praktische religiöse Rede zu sein. Möglich ist dies, eben weil die Theologie Zinzendorfs ganz und gar praktisch normiert und in keiner Weise Schul-

wissenschaft ist. Betont er doch ausdrücklich, daß die „reine“ d. h. von der verkehrten Methode der Schule und ihren „metaphysischen Grillen“ unbeeinflußte „Theologie“ das Besitztum der ganzen „Gemeine“ ist, das sie allein „Ihm, ihrem Herrn und Mann“ verdankt[1]). Wir dürfen darum erwarten, dem Verständnis derselben durch das Zurückgreifen auf die Eigenart der persönlichen Frömmigkeit Zinzendorfs näher zu kommen.

Zinzendorf gehörte zu den auserwählten Persönlichkeiten, denen die Religion alles im Leben bedeutet, die Religion in ihrem geistigen Herzpunkt: das Erleben der Nähe des unsichtbaren Gottes. Er ist überzeugt, daß darauf im Grunde alles religiöse Leben der Menschen hinzielt. „Auch die Leute in den irrigen Religionen“, sagt er, „die den rechten Punkt nicht treffen, setzen es fast alle auf den nahen Umgang mit Gott“[2]). Während seines ganzen Lebens, von seiner frühen Jugend an, war es Zinzendorf für sich und andere um dies Eine, die Nähe Gottes, zu thun. Darum war ihm die Religion eine „Sache“, die „der Mühe wert ist“[3]). Bekannt ist der Verkehr, den er mit „dem Heiland“ schon in seinen Kinderjahren pflegte und der ihm in seiner Lage den Umgang mit seines Gleichen ersetzte[4]). Gewiß liegt hier zum Teil Ungesundes vor[5]). Das eigentlich Bedeutsame der kindlichen Frömmigkeit Zinzendorfs ist jedoch, daß sie echt war, wirkliche Gemeinschaft der Seele mit Gott, die das Fühlen, Denken und Sinnen des Kindesherzens erfüllt. Das ist der Eindruck, den man aus den überlieferten Erzählungen und seinen eignen, damit übereinstimmenden späteren Aeußerungen erhält. Der Heiland ist für den Knaben nicht blos der vielvermögende, hilfreiche Freund, an den er sich in seinen kleinen Nöten und mit den Anliegen seines äußeren Lebens wendet. Es ist ihm um diesen Freund selbst, den Umgang mit ihm zu thun, von dem man ihm gesagt hat, daß er

---

1) Gemein-Reden II 319.

2) Berthelsdorfer Reden (1756) S. 50.

3) Der deutsche Sokrates S. 123.

4) Vgl. Jos. Th. Müller, Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche S. 6. 5) Ebenda.

Gott ist. Er berichtet, daß in seinem 8ten Lebensjahre „die raffiniertesten Ideen eines Atheisten sich in ihm entsponnen hätten", als er eines Abends seine Großmutter ein altes Lied habe singen hören. Eine Nacht lang habe er ohne Schlaf gelegen, bis ihm zuletzt hören und sehen verging[1]). Da an der Richtigkeit dieser Erinnerung kaum zu zweifeln ist[2]), deutet sie darauf hin, daß Zinzendorf schon als Kind wirklich in seinem Innern mit Gott zu thun hatte. Damit waren dann freilich ungesunde Erscheinungen fast notwendig verknüpft. Andererseits aber erklärt sich eben daraus die überwältigende Macht, welche der Verkehr mit dem Heiland über die Seele dieses Kindes ausübte. Daß der Kern desselben der Umgang mit Gott war, geht aus seinen frühesten gedruckten Liedern hervor. Das erste aus dem Jahre 1713, welches der Betrachtung des Todesleidens des „edlen Freundes der Seelen" gewidmet ist, beginnt mit den Worten:

> Du treuer Heiland! aller liebstes Leben!
> Ich, dein Geschöpf, muß zittern und erbeben
> Vor deinen schweren Leibs- und Seelenplagen
> Die dich geschlagen[3]).

Und bei der ersten Kommunion — 1714 — singt er:

> So ist es denn geschehen:
> Ich habe Gott gesehen:
> Er hat sich eingefunden
> und sich mit mir verbunden[4]).

So wird es auch seinen wirklichen Gefühlen in der Kindheit entsprochen haben, wenn er Anfang der zwanziger Jahre aus seinem 9ten Lebensjahr vom gemeinsamen Gebet mit seinen Spielgefährten erzählt: „wir warfen uns vor der unsichtbaren Majestät nieder, die wir bald unsre Liebe, bald unsern König, bald unsern Bruder und Bräutigam, bald mit einem andern lieblichen Namen nannten, weil wir glaubten, daß sie ihm alle zugehörten. Ich kann mich nicht besinnen, ob wir allemal an die drei Personen der Gottheit zugleich dachten, ich meine aber wohl, wir hatten immer nur mit dem Herrn Jesu zu thun . . . Wir baten diesen unsern

[1]) Büdingische Sammlungen I Vorrede.
[2]) Becker a. a. O. S. 22.
[3]) Deutsche Gedichte S. 1.
[4]) Ebenda S. 2.

Herrn um alles was wir brauchten. Weil wir aber mit allem reichlich versehen waren, so fiel uns nichts notwendigeres ein, als daß er uns so machen sollte, wie er uns gern haben wollte"[1]).

Wenden wir uns jetzt den Mannesjahren Zinzendorfs zu, so sei zunächst auf den Anfang des Liedes aus dem Jahre 1725 hingewiesen, welches der Verfasser „Vollendung einer fünfjährig-fortgewährten Betrachtung Gottes" überschreibt[2]). Im ersten Teil redet er Gott, den „ewiglich nicht auszugründenden" an und beschreibt die Gedanken, welche ihn bei jener Betrachtung Gottes bewegt haben, ehe ihm die (im zweiten Teil des Liedes enthaltene) göttliche Antwort zu teil wurde, die ihm den Weg zur rechten Gotteserkenntnis zeigt. Was ihm bei allem Sinnen über das Wesen Gottes feststand, sprechen die ersten Zeilen aus:

Allgegenwart! ich muß gestehn,
Du unaussprechlich tiefe Höhe
Erfüllest, ohne dich zu sehn,
Doch alles, wo ich geh' und stehe.

Also, daß der unbegreifliche Gott den Menschen nahe ist, daß ihr ganzes Dasein von dem seinen umschlossen ist, ist ihm das Gewissteste das Gewissen. Keine Bezeichnung des göttlichen Wesens liegt ihm näher als der Name „Allgegenwart". Und mit diesem hängt ihm unzertrennlich der des Schöpfers zusammen, der, wie die oben angeführten Anfangszeilen seines ersten gedruckten Liedes zeigen, von frühe an mit seinem religiösen Bewußtsein verknüpft war. So wendet sich die Anrede an Gott in dem zuletzt besprochenen Liede schließlich an den Schöpfer mit den Worten:

„Verfehlt ein Fürst der Kreaturen
Zu dir, dem Schöpfer, Bahn und Spuren,
Wo will die andre Schöpfung hin?

Auf welche Weise aber beide Namen Gottes im Bewußtsein Zinzendorfs sich verbinden, spricht er in folgenden Sätzen des Deutschen Sokrates (ursprünglich als „Dresdener Sokrates" 1725/6 in Form einer Wochenschrift verfaßt) aus: „Gott ist der all-

[1]) Deutscher Sokrates S. 215 f. Die letzten Werke sind von Zinzendorf selbst durch den Druck hervorgehoben.

[2]) Deutsche Gedichte S. 106.

gemeine Ursprung aller Dinge. Alles was lebet, lebet in Gott. . . . Alle Kreatur ruhet im Willen des Schöpfers. Der Mensch aber beweget sich in dem Willen des Schöpfers. Jemehr er sich darinnen bewegt, desto seliger ist er"[1]). Der Name des Schöpfers schließt also für Zinzendorf die Gewißheit in sich, die von Anfang an den Kern seines religiösen Lebens, seiner religiösen Sehnsucht und seines religiösen Besitzes, bildete, die Gewißheit, daß der Mensch dazu bestimmt ist, mit Bewußtsein und Willen in Gott zu leben. Und so kehrt denn auch in seinem späteren Leben die Beziehung auf das Wort Apg. 17, 28 immer wieder: „in ihm leben, weben und sind wir." In einer Predigt am 26. Sept. 1745 sagt Zinzendorf von „den Herzen, die des Heilands ganz sind", daß sie zu ihm sprechen: „es kleben Herz und Sinnen an dir, mein Leben; mein Odem, meine Luft, meine Subsistenz ist in dir, in dir lebe, webe und bin ich[2])." Aus den meisten seiner Reden ließen sich verwandte Aeußerungen anführen. Die zweite Abteilung in der von Zinzendorf selbst herausgegebenen Sammlung Londoner Predigten ist mit dem Titel versehen: „Neun Predigten von der seligen Nähe Gottes, gehalten in der Brüderkapelle zu London 1753". Wie in seiner frühen Jugend, ist also auch im letzten Jahrzehnt seines Lebens für Zinzendorf das beseligende Gut, das die Religion ihm und allen durch das Evangelium Berufenen darbietet, die Nähe Gottes. Vom „Bruder" der nicht blos wie die „anderen Menschen ein Gefühl von Gott, ideas innatas nach Röm. 1, 19 hat", muß es heißen, „daß er seinen Gott im Geiste sieht", — so lesen wir später in derselben Sammlung[3]).

Ein solches nie ermüdendes Dringen auf Erleben der Gottesnähe, wie wir es bei Zinzendorf finden, beruhte darauf — das war der Eindruck derer, die ihm näherstanden —, daß er selbst in der Gemeinschaft mit Gott „lebte und webte". Sein jüngerer Zeitgenosse Schrautenbach sagt von ihm: „Wir werden glauben, daß dieser Mann viel mit Gott umgegangen sei, in Gebet und Betrachtung . . . ., ohne von diesem Umgang andern vieles

[1]) S. 232. 234. [2]) S. 21. (32 Homilien).
[3]) II S. 318.

kund zu thun, nach der Art des Umgangs mit einem Freunde, von dem man am liebsten schweigt. In die Art aber, in Anblick und Charakter ging die Beschäftigung der Seele über, deren vornehmstes Augenmerk tiefe Prüfung ihrer selbst war. Es werden seine Freunde seiner sich noch erinnern, wie er oft aus seinem Zimmer in die Gesellschaft trat, mit welcher Heiterkeit, wie aber man ihm unterweilen ansahe, daß er aus einer anderen Welt kam: Bild der Betrachtung, Abstraktion; — ernsthaft, kraftvoll, in sich gesammelt, ohne Affektation; eine Minute oder etliche gebrauchend, sich wieder in das Sichtbare . . . einzurichten"[1]).

Dem entspricht es, wenn Zinzendorf in einer 1738 in Berlin gehaltenen Rede folgende Sätze behandelt: „1) Die Religion besteht nicht in Worten, sondern in Sein und Haben. 2) die Religion ist nichts Geringes, sondern was Ehrwürdiges. 3) Sie ist nichts Selbsterwähltes und Erdachtes, sondern was Vorgeschriebenes und Regelmäßiges (d. h. von Gott Gegebenes und Normiertes). 4) Sie ist nichts Gelerntes, sondern was Wesentliches. Eine Natur. 5) Sie ist nichts Schweres, sondern was Leichtes" (d. h. wir haben Macht erlangt, Gottes Kinder zu werden)[2]). Zinzendorf zeigt sich hier bemüht, seinen Zuhörern tief einzuprägen, daß die Religion, die Beziehung des Menschen zu Gott, wenn sie echt ist, etwas ganz anderes sei als eine bloße Meinung[3]), nämlich eine Wirklichkeit höchster Ordnung. Zwar ist die Religion, die Christus den Menschen gebracht hat eine „Religion des Glaubens"[4]), der nicht sieht; denn sie beschäftigt sich mit unsichtbaren Dingen. Aber was der Mensch nicht sieht, darauf kann er in seinem Gemüt oder, wie Zinzendorf sich ebenfalls ausdrückt, in seiner „Empfindung" d. h. dem „ins geistige erhobenen Tastsinne"[5]), treffen. Und „Gott macht, daß der Geist des Menschen auf ihn trifft"[6]). „Ließen die Menschen keinen Vorboten der Gottheit vergebens kommen und ließen ihren Gedanken

---

[1]) Schrautenbach a. a. O. S. 60 (S. 79 f.) vgl. Ritschl a. a. O. S. 370, über „den lichten Punkt u. Zinzendorfs Charakter".
[2]) Berliner Reden II 283 f. [3]) Deutscher Sokrates S. 212.
[4]) Lond. Predigten II S. 369. [5]) Becker a. a. O. S. 56.
[6]) Deutscher Sokrates S. 232 f. Nr. 16. 17. 35.

die Muße, das Mitbringen dieses lichten Liebe-Wesens zu überlegen, wozu nichts als ein stilles Nachdenken erfordert wird, ... „ein tapferer Entschluß, sich die Augen auszureiben und die Sonne getrost anzusehen, ... wiebald würden sie von seiner Liebe angegriffen werden" [1]). Weil aber die „Religion" darauf beruht, daß Gott dem Menschen in seiner Liebe naht, so ist sie „glaubende Liebe" und liebender Glaube" [2]). Daraus geht zugleich mit voller Deutlichkeit hervor, daß Zinzendorf das „Leben und Weben in Gott", wie es der Mensch in der Religion erleben soll, nicht in der Weise der Mystik als ein Versinken im unendlichen Meer der Gottheit, als „Vergottung" versteht sondern als ein persönliches „sich bewegen" im Willen Gottes, des Schöpfers [3]). Denn „ohne freien Willen friert die Liebe" [4]).

Da also die Gottesgemeinschaft, die der Christ in der Religion erlebt, Gemeinschaft der Liebe und für den Menschen „Gott lieben die allerschönste Weisheit ist" [5]), bezeichnet Zinzendorf das Herz mit Vorliebe als den Ort der Religion im menschlichen Innern. Zu definieren, was das Herz sei, vermag er zwar nicht. Es ist ein „je ne sais quoi", unterschieden von den Sinnen, sowohl des Gemüts als des Leibes. „Es ist die Hauptsache bei uns und dem Heilande, es ist bei den Kindern Gottes . . . der Sitz des neuen Geistes . . . da alles sich hinzieht, daheraus auch alles geführt und regiert wird" [6]). Denn im Herzen fühlt man das „Erwarmen" in der Liebe des Heilandes d. h. Gottes [7]). Darum nennt Zinzendorf die Religion, um die es ihm für sich und andere zu thun ist, „Herzensreligion" [8]). Wer von Religion redet, des

---

[1]) Ebenda S. 240. [2]) Ebenda S. 225.

[3]) Ebenda S. 234 Nr. 56.

[4]) Diskurse über die Augsb. Confession S. 288. Lond. Pr. II S. 44. Ueber das Verhältnis Zinzendorfs zur Mystik vgl. Becker a. a. O. S. 249 ff., und die ergänzenden Ausführungen in der wertvollen, auf Ritschls Geschichte des Pietismus bezugnehmenden Abhandlung desselben Verfassers: Zinzendorfs Beziehungen zur römischen Kirche. Studien und Kritiken 1891 S. 321 ff. [5]) Deutscher Sokrates S. 235.

[6]) Rede am 26. Sept. 1745 S. 18. 19 (32 Homilien).

[7]) Ebenda S. 18.

[8]) Z. B. Gemein-Reden I S. 9. Vgl. Becker a. a. O. S. 76.

Mund soll „von einer Herzensfülle übergehen" [1]). Insofern hat „die christliche Religion ungleich mehr vom Enthusiasmus, als von der Philosophie" [2]). Die Religion kann ohne Vernunftschlüsse gefaßt werden, sonst könnte niemand eine Religion haben, als der einen aufgeklärten Kopf hätte, und die wären die besten Gottesgelehrten, die am meisten Vernunft hätten. Jenes aber ist nicht glaublich, und auch dieses streitet mit der Erfahrung. Die Religion muß eine Sache sein, die sich ohne alle Begriffe, durch bloße Empfindung erlangen lässet, sonst könnte kein Tauber, noch weniger ein Blindgeborener, und am allerwenigsten ein Wahnsinniger oder ein Kind die zur Seligkeit notwendige Religion haben" [3]). Die „Herzensreligion" als Gemeinschaft der Liebe mit Gott bringt dem Menschen die Glückseligkeit, nach welcher alle Religion strebt, in vollkommenem Maße. Der Christ hat das Privileg, täglich über dem Namen seines Gottes fröhlich zu sein. Es ist „nichts Gewisseres, als daß wir (Christen) ein tägliches Wohlleben haben, daß wir uns freuen mit unaussprechlicher Freude und das Ende unsers Glaubens d a v o n g e b r a c h t h a b e n, der Seelen Seligkeit, den Zweck erreicht haben, w i r s i n d s e l i g" [4]). „Ein ewig stiller Friede zwischen Gott und Menschen" erblüht der Seele die „im Glauben auf das Herz der Liebe zu" dringt [5]). Solche „dringende Herzen", die von der Liebe Gottes ergriffen werden, sind aber zugleich gehorsame Herzen, die auf Gottes Gebote merken. „Denn er pfleget in einer jeglichen Seele, die er ergriffen, durch das allgewöhnliche Mittel der Gedanken, wo nicht durch eine zwar undeutlichere, aber noch kräftigere Regung alles das aufzuwerfen, was er bedacht, ausgearbeitet, beliebet und ausgerichtet haben will. Wer eines solchen Führers teilhaftig ist, der kann nicht fehlen, und wer einer solchen Herrschaft gewohnt ist, der begehrt keine bessere. Gott lieben, das ist die allerschönste Weisheit, und wer sie ersiehet, der liebet sie, denn er siehet, welche große Wunder sie thut" [6]).

---

[1]) Deutscher Sokrates S. 213.

[2]) Ebenda S. 241 Anm. [3]) Deutscher Sokrates S. 289.

[4]) Rede am 8. Aug. 1745. S. 8. 9 (32 Homilien). Die Sperrung entspricht dem Original.

[5]) Deutscher Sokrates S. 147. [6]) Ebenda S. 241. 242.

Die Seligkeit, welche dem Christen seine Religion darbietet, ist also nicht mit quietistischem Schwelgen in Gefühlen gleichbedeutend. Denn die Religion des Christen ist „Sich bewegen im Willen des Schöpfers" im Vollsinn des Wortes.

Was die Religion Zinzendorf bedeutete, haben wir gesehen. Sie ist ihm wirkliches Erleben der Nähe des unbegreiflich tiefen und hohen Gottes, ja „Leben und Weben" in ihm, der sich in Liebe der von ihm geschaffenen Kreatur naht, damit sie ihre ewige Bestimmung erreiche: in seinem Willen d. h. in seiner Liebe sich zu bewegen und darin zugleich die vollkommene Seligkeit zu besitzen. Diese „Herzensreligion" ist ihm „Heilandsreligion"[1]. Darin besteht die Eigenart seiner Frömmigkeit. Die „Heilandsreligion" war der Inhalt aller seiner Verkündigung. Sie ist auch der Inhalt der ihm eigentümlichen Theologie, der „reinen Theologie", die er in seiner Predigt zum Ausdruck gebracht hat[2]. Es wird darauf ankommen, genauer zu bestimmen, in welchem Sinne dies bei Zinzendorf der Fall war. Zuvörderst ist da festzustellen, daß er nicht in dem Sinn „Heilandsreligion" verkündigt und gelehrt hat, den man gegenwärtig für gewöhnlich mit diesem Ausdruck verbindet, auch wenn man ihn speziell mit Beziehung auf Zinzendorf braucht. Man versteht darunter eine Gestalt des christlichen Glaubens, da Christus der Heiland nicht blos der geschichtliche Vermittler der Gemeinschaft mit dem Vater im Himmel ist, sondern bei der die persönliche Gemeinschaft mit ihm, der als der erhöhte Herr Gegenstand des Glaubens und der Anbetung ist, einen wesentlichen Bestandteil des religiösen Lebens ausmacht. Aus den Darlegungen Beckers geht hervor, daß dieser Begriff der „Heilandsreligion" mit dem Zinzendorfs jedenfalls nicht völlig identisch ist[3]. In-

---

[1]) Vgl. Becker a. a. O. S. 76. Der Ausdruck „Heilandsreligion" ist übrigens, soviel mir bekannt, von Zinzendorf selbst nicht gebraucht worden, wohl aber häufig mit Bezug auf ihn und in Uebereinstimmung mit seinen Ausführungen. Vgl. z. B. Gemein-Reden I S. 266. „Die Verliebtheit in den Heiland . . . . ist die einige, wahre allgemeine Religion". Er ist die kurze, zusammenfassende Bezeichnung die Eigenart seiner Frömmigkeit. Darum eignen wir ihn uns an.

[2]) Ebenda S. 75. [3]) Ebenda S. 374 ff.

dessen scheint Becker immerhin geneigt zu sein, den Gedanken, daß die Christusgemeinschaft das unentbehrliche Mittel für das Erleben der Gottesgemeinschaft ist, als die Grundanschauung Zinzendorfs anzusehen [1]). Unsers Erachtens weisen dagegen die Aeußerungen des Grafen aus verschiedenen Perioden seines Lebens unzweideutig darauf hin, daß für ihn die Christusgemeinschaft nicht Mittel für die Gottesgemeinschaft, sondern die Gottesgemeinschaft selbst war, und daß man in diesem allereigentlichsten Sinne von der „Heilandsreligion" Zinzendorfs reden muß. Oder mit andern Worten: Wie für Zinzendorf als Kind der Heiland thatsächlich der Gott war, mit dem er in Verkehr stand, so hat er im späteren Leben aus voller, wohlerwogener Ueberzeugung immer wieder verkündigt, daß der Heiland der Gott ist, an den wir Menschen in unserm religiösen Leben uns „gewiesen" sehen [2]). Schon ein Wort in der Vorrede zum deutschen Sokrates bewegt sich in dieser Richtung: „Gott will nicht sowohl gefürchtet als geliebet sein: darum ist er Mensch geworden, damit ihn die Menschen näher haben sollten" [3]). Viel deutlicher spricht Zinzendorf seine Meinung 1738 in den Berliner Reden aus: „Wir Christen heißen ihn — den Menschen Jesus —: Immanuel, unsern Gott, der sich für uns schickt, in dem uns die Gottheit sichtbar, begreiflich und leiblich geworden" [4]). Völlig unumwunden aber spricht er seine Meinung in dem Bekenntnis aus, das in der Vorrede zum ersten Bande der Büdingischen Sammlungen (herausgegeben 1742) enthalten ist. „Ich dachte vielmals", heißt es da, „wenn es möglich wäre, daß ein andrer als Er (der Heiland) Gott sein könnte, so wollte ich lieber mit dem Heiland verdammt werden als mit einem andern Gott selig sein." Hier tritt ganz klar heraus, daß Zinzendorf, wie in seiner Jugend, so auch später, sein ganzes religiöses Leben auf den Heiland, als auf seinen Gott beziehen will. Denn obwohl er hier von seiner Kindheit erzählt, geht doch aus dem ganzen Zusammenhang hervor, daß er in diesen Worten zugleich seine gegenwärtige Ueberzeugung ausspricht. Um dieselbe Zeit hat er auch angefangen, lehrhaft noch weiter auszu-

[1]) Becker a. a. O. S. 20. 399.
[2]) Lond. Pred. I S. 260.
[3]) S. 7 Nr. 6.
[4]) II S. 257.

führen, daß der Heiland, wie es der Gestalt seines religiösen Lebens entsprach, für alle Menschen und insbesondre für die Christen schlechtweg der Gott ist, mit dem sie verkehren und ausschließlich verkehren sollen. Vor allem betont er von 1741 an immer wieder, daß der Heiland und nicht der Vater der „Schöpfer" der Welt, „aller Zeiten und Wesen" ist [1]). Wir führten schon oben eine Aeußerung Zinzendorfs an, aus welcher hervorgeht, in welchem ausschließlichen Sinne er das meint [2]). Und wenn er, namentlich auf Einwendungen andrer hin, daneben die Schöpfung als ein Werk der Trinität hinstellt, so kommt dies für die Menschen als etwas schlechthin Unerforschliches nicht in Betracht, sondern allein, daß die Welt durch Christus geschaffen ist d. h. aber, wie Zinzendorf interpretiert, „daß der Heiland fürnehmlich geschaffen hat, ... aber nicht als Gott, sondern als der erste Erfinder und das zukünftige einige Objekt aller Kreatur" [3]). In den letzten Worten tritt zu Tage, daß Zinzendorf darum so festhält an der Erschaffung der Welt durch den Heiland, weil er sich das Recht nicht will verkümmern lassen, sein religiöses Leben in allererster Linie auf Christus zu beziehen, in ihm den ersten und Hauptgegenstand seines liebenden Glaubens und seiner glaubenden Liebe zu besitzen. Dies scheint ihm gefährdet, wenn man, wie „die Theologen" thun, die Schöpfung dem Vater vornehmlich zuschreibt. Denn dann sind die Menschen als seine Kreaturen auch an ihn, und nicht an den Sohn, als ihren Gott gewiesen. Und da Zinzendorf die Lehre von der Erschaffung der Welt durch den Vater lediglich als eine falsche theologische Folgerung aus der kirchlichen Trinitätslehre, die ihm übrigens feststeht, ansieht, so betont er ausdrücklich, daß der „wesentliche Gott, Vater, Sohn und heiliger Geist" und „der Rapport dieses allerheiligsten Wesens unter sich", also auch die Beziehungen dieser „drei Personen" zur Weltschöpfung dem menschlichen Verstand völlig unergründlich seien. Kann demnach nichts darüber gesagt werden, inwiefern der Heiland „als Gott" d. h. als die unergründliche zweite Person

[1]) Sieben letzte Reden S. 9. [2]) S. 260.
[3]) Becker a. a. O. S. 383.

in der Gottheit an der Weltschöpfung beteiligt war [1]), so kann und muß dagegen um so nachdrücklicher davon geredet werden, daß er der Schöpfer der Welt ist, sofern „seine Göttlichkeit", die er auf Grund seiner ewigen wesentlichen Gottheit besitzt, „ein Amt ist" [2]), welches er als der Repräsentant der Trinität ausübt [3]). Denn daraus, daß er als der „Amtsgott" der Kreatur [4]) die Welt erschaffen hat, folgt, daß die Kreatur sich nun auch an ihn als ihren Gott gewiesen sieht und ganz speziell die Menschen, die er sich überdies, nachdem sie seiner, als ihres Schöpfers, vergessen und sich von ihm abgewandt hatten, durch sein Blut aufs neue erworben hat. In diesem Sinn sagt Zinzendorf immer wieder, daß sein Schöpfer sein Heiland ist. Ohne das Wort „Amtsgott" stets zu gebrauchen, ist er seit 1741 wiederholt bemüht, das Verhältnis Christi zur Welt und insbesondre zu den Menschen, welches durch diesen Begriff ausgedrückt wird, völlig klarzulegen. In einer Rede am 20. Dezember 1744 spricht er von dem „Vateramt des Sohnes". Weil es nichts Neues sei in der Bibel, daß der Heiland „Vater" genannt wird (Jes. 9, 6), darum hat nun vollends die Gemeine der Erlösten ein Recht, ihrem „Spezialgott" diesen Namen zu geben. Ihr „direkter Vater", ihr „Vater von rechtswegen" ist der Heiland; denn er hat sie gemacht, hat als ihr Schöpfer ihnen wie allen Dingen „den Othem und das Leben gegeben" [5]). Allerdings redet Zinzendorf ein Jahr später in einer Rede vom „Vater, dem Gott der Gemeine". Aus dem aber, was er hier ausführt, geht hervor, daß er damit nicht das Geringste von dem in jener früheren Rede Gesagten abthun will. Im Gegenteil will er darlegen, daß die Menschen direkt gar nichts mit dem Vater zu thun haben. Vielmehr treten sie nur insofern zu ihm in Beziehung, als er der Vater Jesu Christi ist. Wenn sie an diesen als an ihren Spezial- und Amtsgott glauben, dann

[1]) In diesem Sinne sind die Worte „aber nicht als Gott" in dem Zitat bei Becker S. 383 zu verstehen.

[2]) Sieben letzte Reden S. 5.

[3]) Becker a. a. O. S. 383.

[4]) Z. B. Gemein-Reden II S. 80. Vgl. d. Stelle Anm. 3.

[5]) S. 4. 5. (32 Homilien).

nennen sie „ihm zu Gefallen"[1]) seinen Vater auch ihren Vater. Ja Zinzendorf scheut sich nicht, um die nur mittelbare Beziehung der Christen zum Vater, „dem Gott der Gemeine", ganz deutlich zu machen, die bildliche Wendung zu gebrauchen: „was man in der Welt einen Großvater, einen Schwiegervater nennt, das ist der Vater unsers Herrn Jesu Christi"[2]). Und an dieser Anschauung hat er im Wesentlichen durchaus festgehalten. Das zeigt eine Reihe in den fünfziger Jahren in London gehaltener Predigten über „die Theologie des Vaters"[3]). Darunter versteht er nämlich, daß der Vater nach der Erhöhung des Heilands das Geschäft übernommen hat, die Menschen in der Welt zu lehren, daß der Sohn es ist, an den sie, als an ihren Gott, gewiesen sind, daß das Wort: „du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und von allen deinen Kräften" auf den Sohn sich beziehe, der ja „der Jehova Elohim der Thora" ist[4]). Zinzendorf ist sich dabei bewußt, daß Jesus selbst in seiner Erniedrigung seine Jünger auf den Vater hingewiesen hat. Aber jene „Theologie des Vaters" steht ihm so fest, daß er erklärt: „der Heiland hat allein seinen Vater gepredigt und hat ihn zum alleinigen Gott der Kirche erklärt Joh. 17, 3. Der Vater aber hat das in seine rechten Schranken gebracht, daß es nicht zu weit gehen möchte. Er hat ein Gebot gegeben, daß sie alle den Sohn ehren sollten, wie sie den Vater ehren Joh. 5, 23, sonst wollte er in ihre Versammlung nicht riechen, keine Anbetung von den Menschen annehmen und sie sollten gar keinen Gott haben"[5]). Auf diesem Wege kommt Zinzendorf allerdings auch dazu, eingehender zu behandeln, „was der Vater für große Meriten hat in Ansehung unser"[6]). Auch weist er „die Gemeine" wiederholt auf die „mütterliche Pflege des heiligen Geistes" hin[7]).

---

[1]) Predigt am 19. Dec. 1745 (32 Homilien). S. 20. 21.

[2]) Rede am 20. Dec. 1744 S. 4.

[3]) Lond. Predigten I S. 253—376. [4]) Ebenda S. 260. 261.

[5]) Ebenda S. 361. Die Sperrung entspricht dem Original.

[6]) Ebenda.

[7]) 32 Homilien: Rede am 27. Mai 1745. „Von dem Mutteramte des heil. Geistes". Vgl. Becker a. a. O. S. 399 ff.

So weiß er die Trinitätslehre praktisch fruchtbar zu machen. Jedoch ist seine Meinung dabei die, daß der Vater und der heilige Geist bei allem, was sie an der Gemeine und an der Welt thun, zu Gunsten des Heilandes thätig sind, der nach seiner Erhöhung von seiner Erlöserarbeit ausruht, um für die Zeit nur der Spezialgott der Gemeine, ihr Herr und Mann zu sein [1]). Haben dereinst jene ihre Arbeit in der Welt zu Gunsten des Sohnes vollendet, und es dahin gebracht, daß alle Kniee sich vor diesem beugen, dann wird er, der Sohn, „von seinem Ruhebette aufstehen" und wieder die Herrschaft über die Welt führen [2]). Zinzendorf kehrt also I Kor. 15, 28, das er schon in seinen Berliner Reden umzudeuten sich genötigt gesehen hatte [3]), geradezu um und zwar mit vollem Bewußtsein. Paulus hat sich hier „in der Zeitrechnung geirrt oder sich nicht recht expliziert" [4]).

Wir haben die Erörterung absichtlich bis an diesen Punkt geführt, um eine deutliche Vorstellung davon zu geben, was es um die Zinzendorfische „Heilandsreligion" in ihrem ursprünglichen Sinne ist und wie Zinzendorf alle Konsequenzen thatsächlich gezogen hat, die sich daraus ergeben, daß für ihn Christusgemeinschaft und Gottesgemeinschaft identisch sind. Er hat die „Heilandsreligion" — können wir sagen — in einer folgerichtig gedachten Heilandstheologie fixiert. Es ist hier nicht unsre Aufgabe, diese „Theologie" kritisch in ihrem Verhältnis zur heiligen Schrift und zur Kirchenlehre zu beleuchten. Ebenso verzichten wir darauf, ihre geschichtlichen Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen zu erörtern. Wir verweisen in dieser Hinsicht nochmals auf Beckers Werk. Dagegen möchten wir einige Andeutungen darüber geben, welches die persönlichen religiösen Beweggründe waren, die Zinzendorf in seinen Mannesjahren dazu führten, die eigentümlichen religiösen Anschauungen seiner Kindheit zu einer lehrhaft fixierten Heilandsreligion auszubauen.

Von vornherein ist wahrscheinlich, daß bei dieser eigenartigen

[1]) Vgl. die oben S. 274 Anm. 1 angeführte Stelle.

[2]) Vgl. Diskurse über die Augsb. Konf. S. 96 ff. 100 f. Lond. Pr. I 263.

[3]) Berl. Reden II S. 48.

[4]) Diskurse über die Augsb. Konf. S. 96. 97.

geistigen Entwickelung Zinzendorfs religiöse Faktoren die entscheidenden waren. Er, dem die Religion, wie wir sahen, alles im Leben bedeutete, wird sich am wenigsten auf ihrem eigensten Gebiet durch andre als religiöse Motive entscheidend haben beeinflussen lassen. Ein solches Motiv giebt Becker vermutungsweise für den Zeitpunkt an, als Zinzendorf 1741 die förmliche lehrhafte Ausgestaltung seiner Heilandsreligion in die Hand nahm. Er meint, die Bedürfnisse des Heidenkatechumenats hätten ihn dazu veranlaßt. Es wäre gewiß voreilig, dies ganz in Abrede zu stellen. Indessen will uns doch scheinen, daß die eigentümliche Heilandstheologie Zinzendorfs so ganz nur die folgerichtige Weiterbildung seiner eignen bisherigen Evangeliumsverkündigung ist, daß die von außen an ihn herantretenden Bedürfnisse der Heidenpredigt vielleicht den Zeitpunkt der ersten Ausgestaltung seiner Heilandstheologie bedingten, nicht aber die Art und Weise, in welcher sie erfolgte, wie Becker meint. Dafür dürften vielmehr dieselben persönlichen religiösen Bedürfnisse Zinzendorfs maßgebend gewesen sein, die ihn an der Schwelle des Mannesalters von dem Christusverkehr seiner Kindheit und Jugend zur Heilandsreligion hinüberführten.

Wir haben oben aus seinen eignen Äußerungen entnommen, daß von frühe an das ganze Sehnen seines Gemüts auf Erleben der „seligen Nähe Gottes", der Gottesgemeinschaft im höchsten Sinne, auf das persönliche „Leben und Weben" im Liebeswillen des unsichtbaren Gottes gerichtet war. Der Erfüllung dieser Sehnsucht stellte sich aber beim Eintritt in das Mannesalter (1720) [1] zuvörderst sein auf das geheimnisvolle Wesen Gottes gerichtetes Verstandesdenken in den Weg. Denn dieses führte ihn immer wieder zu dem Resultat, daß der Mensch eine solche Gottesgemeinschaft, wie er sie mit der ganzen Sehnsucht seines Inneren begehrte, unmöglich erreichen könne. Wohl ließ ihn sein Denken allenthalben „die Spur von Gottes Allmachtspfad" entdecken. Aber sobald er seine Gedanken dem Wesen dieses Gottes zuwandte, sah er sich bald vor dem „unzugänglichen Licht" der Majestät Gottes, bald vor dunklen „Abgrundsschlünden" stehen. Nur eins

[1]) Vgl. das oben S. 265 ff. besprochene Lied: Deutsche Gedichte S. 106.

war ihm gewiß: das Wesen Gottes, des unendlichen Geistes, ist „zu hoch zu tief, zu groß, zu lichte“, ist völlig unerreichbar für das Erkennen des in einem sinnlichen Leibe lebenden Menschengeistes. Und weil es das ist, macht es den menschlichen Geist, der sich ihm nahen will, erschrecken, scheucht ihn von sich und schließt ihn für immer von seiner Gemeinschaft aus. Noch in seinen späteren Lebensjahren spüren wir ihm das innere Zittern und Erbeben vor dem verborgenen Wesen Gottes an, wenn er wiederholt von dem „formidabeln und tiefen Gott, der das ens entium und die causa causarum ist“, redet[1]). Wir untersuchen hier weder die Berechtigung, noch die geschichtliche Herkunft dieser Gottesvorstellung, sondern konstatieren nur, daß sie für Zinzendorf nicht blos ein überkommenes Philosophem, sondern bitterer Ernst war. Das göttliche Wesen an sich ist wirklich, das ist seine Ueberzeugung, diese dunkle Abgrundstiefe, die für den Menschen ewig verschlossen bleibt. Aber wie darf dann der Mensch hoffen, mit Gott, von dem er kraft der ideae innatae[2]) als von dem allmächtigen Schöpfer und Herrn aller Wesen und Zeiten weiß und nach dem sein Herz sich mit allen Fasern sehnt, je in solche persönliche Gemeinschaft zu kommen, daß er in ihm lebt und webt? So fragt das bange Herz immer wieder, ohne eine Antwort zu finden, bis sie Zinzendorf vom Glauben seiner Kindheit kommt. Soll der „eingefleischte Geist“, der Mensch, auf Gott seinen Schöpfer treffen und mit ihm in Gemeinschaft treten, dann muß Gott aus seiner reinen Geistigkeit heraustreten, die dem Menschen „ein Schreckgespenst“ ist[3]). „Er muß sich sehen und hören lassen“[4]), aber so, daß der Mensch die persönliche Lebensgemeinschaft in vollem Umfang mit ihm vollziehen kann: er muß als Mensch sich ihm offenbaren, er muß selbst Mensch werden[5]). Und da sagt es ihm nun der Glaube seiner Kindheit: Gott ist Mensch geworden. Damals schon hat er in dem Verkehr mit dem Menschenkinde Jesus reale Gottesgemeinschaft erlebt. Jetzt ruft ihm die Gottesstimme in seinem Inneren laut und vernehmlich zu: diese Gottesgemein-

[1]) Z. B. Gemein-Reden II S. 321 (13. Dec. 1747).
[2]) Vgl. oben S. 266.
[3]) Deutscher Sokrates S. 60.
[4]) Ebenda S. 233.
[5]) Deutscher Sokrates S. 235.

schaft war keine Täuschung: das „geringe Kind" Jesus, dein Freund, dein Bruder, dein Gott, zu dem du betetest, ist der menschgewordne Gott selbst. Darum

„Hör auf zu suchen, was so fern,
Hör auf zu forschen, was dich fliehet" [1])!

In ihm, den du längst als deinen Heiland kennst, hast du den Gott, „der sich für dich schickt" [2]). In ihm, der Mensch ist wie du, mit allen menschlichen Schwachheiten angethan, und der zugleich, Gott hoch gelobet in Ewigkeit ist, kannst du die Gottesgemeinschaft erlangen, nach der du dich sehnst, da du in dem Willen deines Schöpfers lebst und webst, wenn es nur dein Herz mit liebendem Glauben und glaubender Liebe erfaßt, daß dieses geringe Kind, dieser arme Zimmermann, dein Gott ist.

Zinzendorf folgte dieser Stimme Gottes in seinem Innern. Er sprach zu dem menschgewordenen Gott: „Jetzt lieb ich dich und glaub und ruh". Damit stand für ihn „die Heilandsreligion" fest. Sie war in der inneren Lage, in welcher er sich beim Eintritt in das Mannesalter befand, der einzige feste Grund auf dem sein Glaube gegenüber allen Einreden des denkenden Verstandes sich zu behaupten vermochte. Und so wie er vom Wesen Gottes an sich dachte, mußte er die Heilandsreligion auch grade so aussprechen, wie er sie ausgesprochen hat, im engsten Anschluß an den Glauben seiner Kindheit. Darauf beruht im Grunde seine ganze Heilandstheologie, wie er sie von 1741 an ausgebildet hat. Alles was sie vom Heiland aussagt, ist genauer zugesehen nur eine weitere Ausführung des einfachen Satzes, in dem wir den Ertrag seiner 5jährigen Betrachtung Gottes zusammengefaßt fanden: der Heiland, der menschgewordene Gott, ist der Gott, „der sich für uns Menschen schickt" [3]). Das gilt vor allem von dem immer wiederholten Hauptsatz der Heilandstheologie Zinzendorfs, daß „der Schöpfer sein Heiland" ist [4]). Er ist nichts als die Zusammenfassung alles dessen, was Zinzendorf erlebt hat, seitdem es ihm aufs neue feststand, das der Mensch Jesus „Immanuel" — sein

[1]) Deutsche Gedichte S. 107.
[2]) Vgl. oben S. 271. (Berl. Reden II 257.)
[3]) Vgl. oben S. 271. [4]) Vgl. oben S. 246. 271 f.

Gott ist. Jemehr er sich in Glaube und Liebe an diesen Gott anschloß, je mehr er erfuhr, was der Heiland in seiner Menschheit für ihn war, je mehr er in seiner Gemeinschaft „das Leben und Weben im Willen Gottes" schmeckte, um so gewisser fand er für den beseligenden Inhalt seines religiösen Lebens keinen vollkommeneren Ausdruck als den: daß „sein Schöpfer sein Heiland ist". Wir haben eben gesehen, wie aus diesem Satz alle anderen Sätze seiner Heilandstheologie folgerichtig abgeleitet sind und also ebenfalls in den grundlegenden religiösen Erfahrungen seines angehenden Mannesalters wurzeln.

Wir können nur noch andeuten, wie auch die „Kreuztheologie", die „Blut- und Wundentheologie" Zinzendorfs, sowie seine Lehre von „der Gemeine" oder „dem Volk" des Herrn in engem Zusammenhang mit seiner Heilandsreligion und -theologie stehen, und darum nur ganz verstanden und richtig beurteilt werden können, wenn sie in ihrer Beziehung zu den eigentümlichen Erfahrungen des religiösen Lebens ihres Urhebers berücksichtigt werden.

Der leidende Heiland tritt zunächst darum in den Vordergrund der religiösen Beziehung Zinzendorfs zum menschgewordenen Gott, weil sein Leiden wie nichts anderes das wirkliche Menschsein Gottes offenbart. Was in dieser Hinsicht in der Krippe begonnen, wird in Gethsemane und am Kreuz vollendet. Die wahrhaftige Menschheit Jesu, der der hochgelobte Gott ist, tritt hier in ihrer anschaulichsten Gestalt dem Glauben entgegen. Und wenn in der Zeit des neuen Bundes im Gegensatz zu der des alten die Boten Gottes den Auftrag bekommen haben zu „malen", weil Gott sich in menschlicher Gestalt hat sehen lassen, so sollen sie Jesum vor allem in dem Bilde den Menschen vor die Augen malen, in welchem er sich am Kreuz zu Tode geblutet hat[1]). Es zeigt sich hier besonders deutlich, wie die Vorliebe Zinzendorfs für die konkrete Gestalt der Wunden Jesu nicht nur auf seiner Neigung, die sinnliche Vorstellung an Stelle des abstrakten Begriffs zu setzen beruht, sondern zugleich religiös motiviert ist. — Am

---

[1]) Vgl. Naturelle Reflexionen S. 355. Berliner Reden II S. 52. Gemein-Reden I Anhang S. 49. 50.

Kreuze Jesu vollendet sich aber nicht blos das wirkliche Menschsein, sondern auch die Liebe des Gottes, der uns zu gute seine himmlische Herrlichkeit verlassen hat, um durch diese in seiner Menschheit sich offenbarende unbegreifliche Liebe unsre Herzen unauflöslich an sich zu ketten[1]). Aufs Kreuz Jesu soll darum der Glaube schauen, damit er ganz überwältigt werde von der Liebe seines Gottes und dazu gelange, in dieser Liebe zu „ruhen" [2]). Hier liegen die religiösen Wurzeln für die Anwendung des Bildes der Ehe speziell auf die Gemeinschaft des Christen mit dem gekreuzigten Heiland. Im Mittelpunkt des religiösen Lebens stand Zinzendorf das Kreuz Christi endlich und vor allem auch deshalb, weil ihm die menschliche Sünde — besonders seit 1734 — in ihrem furchtbaren Ernst als das größte Hindernis für die Lebensgemeinschaft des Menschen mit seinem Schöpfer, in dessen Willen er leben und weben soll, mit voller Klarheit vor die Seele getreten war[3]). Durch die Sünde hat der Mensch von seinem Schöpfer sich mutwillig losgerissen und eilt dem ewigen Verderben, dem zukünftigen Zorn entgegen. Als der im Fleische lebende Geist ist er sich aber dessen, was diese Trennung vom Schöpfer für ihn bedeutet, nicht bewußt geworden. Da hat der durch die Sünde seines Geschöpfs „beleidigte" Schöpfer sich selbst aufgemacht, um sein Eigentum aufs neue rechtmäßig zu erwerben, d. h. es von seinem eigenen, des Sohnes Zorn[4]) und der Zwingherrschaft des Teufels rechtsgiltig durch Erstattung eines Lösegeldes zu erlösen und es sich als den für seine freiwillige Leidensmühe von rechtswegen zu beanspruchenden Lohn zu „verdienen" [5]). In dieser Weise hat Zinzendorf in eigenartiger Weise die kirchliche Lehre vom verdienstlichen Leiden Christi umgebildet und sie zu einem Bestandteil seiner Heilandsreligion gemacht, in der es der Mensch

---

[1]) Vgl. z. B. Londoner Predigten II 335.

[2]) Vgl. oben das Zitat auf S. 278.

[3]) Vgl. z. Folgenden Becker a. a. O. S. 205 ff. 291 ff.

[5]) 32 Homilien: Rede am 19. Dec. 1745. S. 16. Diskurse über die Augsb. Konf. S. 20.

[4]) Vgl. „Eine Predigt von dem Buß-Kampfe für uns" (1741). Zum Begriff des „Verdienstes Christi" in dem Zinzendorf eigentümlichen Sinne vgl. Homilien über die Wundenlitanei S. 137 u. Tietzen a. a. O. S. 207 ff.

allein mit Christus als seinem Gott zu thun hat. Das religiöse Motiv der Zinzendorfischen homiletischen und liturgischen Verwertung des Blutes Christi ist, wie die immer wiederkehrenden Bilder vom „Schwimmen im Blute Christi", vom „durchdünstet werden mit dem Angstschweißbrodem" vermuten lassen; wohl vornehmlich die Vergegenwärtigung des „Lebens und Webens" in der Gemeinschaft mit dem am Kreuz sich selbst opfernden Schöpfer[1]).

Eine weitere Verwendung findet diese Anschauung vom Blute Christi, als der geistigen Lebenssubstanz Christi des Schöpfers, in Zinzendorfs Lehre von „der Gemeine des Herrn" oder der „Kyria"[2]). Was diese betrifft, so soll hier nur darauf hingewiesen werden, wie sie ihren religiösen Motiven nach der „Heilandsreligion" entstammt. Indem Zinzendorfs Glaube darin ruht, daß der Schöpfer, „die causa prima", der, von dem und zu dem hin alle Dinge geschaffen sind, sein Heiland ist, erfaßt er den Gedanken der vor Grundlegung der Welt von ihrem „Erfinder" geschehenen Gnadenwahl. Als nun Zinzendorf sich um ihn her Gemeinen solcher sammeln sieht, welche durch ihn und mit ihm zum Leben und Weben in der Gemeinschaft des Schöpfers, ihres Heilandes, gelangt sind, tritt vor sein geistiges Auge das Bild von der „Gemeine Gottes", der „Braut des Lammes", welche vom Schöpfer von Anbeginn aus allen übrigen Menschen auserwählt sind[3]), um durch ihr Zeugnis in Wort und That ihrem

[1]) Vgl. z. B. Homilien über die Wundenlitanei S. 63 ff. 208 ff. Gemein-Reden II S. 357.

[2]) Vgl. ebenda Becker a. a. O. S. 402 ff.

[3]) Homilien über die Wundenlitanei S. 159: „der Brüder-Plan besteht in einer Gesellschaft auserwählter Leute zur Gemeinschafts-Gnade; und die müssen zusammenkommen". Vgl. dazu Becker a. a. O. S. 307 ff. Ferner: Berthelsdorfer Reden (1756) S. 51 f. Seit Zinzendorf 1734 die ganze Größe der dem Sünder entgegenkommenden Gnade Gottes, wie sie in der am Kreuze Christi vollbrachten Versöhnung sich offenbart, erkannt hatte und zur vollen Heilsgewißheit gelangt war, ist auch der Glaube an die Gnadenwahl Gottes ein wesentlicher Bestandteil seines religiösen Lebens. Vgl. die bekannten Worte des 1734 gedichteten Liedes („du unser auserwähltes Haupt", deutsche Gedichte S. 305 ff.), in welchem er die neugewonnene Glaubenserkenntnis des Kreuzes Christi ausspricht: „Laß uns in deiner Nägelmal erblicken die Genaden-Wahl".

„Mann" seinen Schmerzenslohn aus aller Welt einzusammeln und zugleich unablässig in seiner Liebe zu ruhen. Daß Zinzendorf sich jederzeit dagegen gesträubt hat „die Gemeinen", die sich um ihn scharten, zu einer Kirche oder „Religion" verfassungsmäßig zusammenzuschließen, war nur die notwendige Folge davon, daß er sie in einer den wirklichen Verhältnissen nicht Rechnung tragenden Weise mit der geistigen Größe der Gemeine der Auserwählten verknüpft hat, mit der sie als irgendwie gesellschaftlich organisierte so wenig wie „die Religionen" in unmittelbare Verbindung gebracht werden durften.

Die „Heilandsreligion" und die Heilandstheologie Zinzendorfs sind, wie wir versucht haben deutlich zu machen, die Ergebnisse der eigentümlichen religiösen Entwickelung ihres Urhebers und der entsprechende Ausdruck seiner eigenartigen Frömmigkeit. Sie sind in ihrer ursprünglichen Gestalt aus der Geschichte verschwunden. Sie konnten in ihrer Singularität innerhalb der Reformationskirchen nicht zu allgemeiner Geltung kommen. Darum hat schon Spangenberg, der Mitarbeiter und Nachfolger Zinzendorfs, das Seine gethan zu ihrer Umgestaltung. Die Brüdergemeine der Gegenwart kennt sie in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht mehr. Nichtsdestoweniger ist Zinzendorfs Heilandsreligion fest im reformatorischen Glauben gewurzelt, der sich dessen rühmt, allein durch Christus und im persönlichen Anschluß an ihn der vollkommnen Gottesgemeinschaft teilhaft zu werden.

In einer Zeit, in welcher Intellektualismus auf der einen Seite, Moralismus und gesetzliche Aengstlichkeit auf der anderen Seite der Entfaltung echt evangelischer Frömmigkeit im Wege standen, war Zinzendorf dazu berufen, laut zu verkündigen, daß das Leben des Christen „ein ewiges Evangelium" ist[1]). Und er hat dies unermüdet gethan, weil er im Glauben an den Sohn Gottes lebte, der ihn geliebet hat, und sich selbst für ihn dargegeben. Gott, den unsichtbaren Schöpfer und Herrn Himmels und der Erde, zu erkennen und mit ihm in Gemeinschaft zu stehen, darnach dürstete seine Seele. Aber er weiß, daß diese Sehnsucht allein gestillt wird

[1]) 32 Homilien: Osterpredigt 1744 S. 13.

durch die Erkenntnis Gottes im Angesicht Jesu Christi. „Gottes unzugänglich's Licht, glänzt in Christi Angesicht“ — diese Strophe findet sich in der Vorrede einer Schrift aus dem Jahr 1725, welche den Titel führt: „Gewisser Grund christlicher Lehre, nach Anleitung des einfältigen Katechismi sel. Herrn Dr. Luthers“ [1]). In Jesus Christus, dem Gekreuzigten, und in ihm allein ist „der ewige Abgrund der göttlichen Liebe aufgethan“, die die Sünder selig macht. So lernte Zinzendorf im Glauben das Herz der Liebe Gottes kennen und in dieser Liebe leben als ein allezeit fröhliches Kind Gottes.

Wenn er aber die ihm unter ernsten inneren Kämpfen unerschütterlich gewiß gewordene Erkenntnis Gottes in Jesus Christus theologisch in einer Weise formulierte, die in ihrer Abweichung nicht nur von der dogmatischen Ueberlieferung der Kirche, sondern teilweise auch vom neutestamentlichen Typus, nicht maßgebend werden konnte, so erklärt sich dies vornehmlich daraus, daß Zinzendorf seine Glaubensstellung gegen heftige Angriffe von allen Seiten zu verteidigen hatte und daß er sie um jeden Preis für sich und andere sicher stellen wollte. In solcher Lage kommt es seit dem Streit des Apostel Paulus mit seinen judaistischen Gegnern auch bei den Großen der christlichen Kirche zu schroffen Lehrformulierungen, die einer späteren Milderung oder auch Richtigstellung bedürfen. Sie sind die unvermeidliche Folge davon, daß menschliche Hände die scharfen Waffen des göttlichen Geistes führen. Darum aber haben auch die Paradoxien der Theologie Zinzendorfs nicht zu hindern vermocht, daß die Brüdergemeine kraft des geistigen Erbes ihres Stifters den Kirchen der Reformation in einer Zeit religiösen Niedergangs Zufluchtsstätte und Werkzeug für die Pflege echt evangelischer Frömmigkeit geworden ist.

---

[1]) Plitt a. a. O. S. 8. Becker, a. a. O. S. 31 ff. Obige Form des Citats aus der Vorrede ist die dem Original genau entsprechende.

Wunder und Causalität

von

L. Keßler.

Kant erklärt in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“: „Wunder sind nur im Widerspruch gegen die Naturgesetze möglich. Diese erlauben keine Ausnahmen, sie gelten entweder ausnahmslos oder gar nicht. Wenn es Wunder giebt, so giebt es keine Naturgesetze, also auch keine Naturwissenschaft, überhaupt keine theoretische Erkenntnis“. Dieser Erklärung gegenüber ist es bemerkenswert, daß Augustinus versuchen konnte, sogar durch eine Berufung auf Naturgesetze den Anstoß zu heben, welchen die biblischen Berichte von der wunderbaren Verwandlung des Wassers in Wein und von der Brotvermehrung der menschlichen Vernunft geben. Er führt in diesem Sinne aus, daß was Jesus zu Kana und was er zweimal an den Hungernden in der Wüste gethan habe, im Grunde nichts wesentlich anders gewesen sei, als was alljährlich im Weinstock und innerhalb des Zusammenhangs von Aussaat und Ernte geschieht.

An diesem Fall kann man recht deutlich die Veränderung der Denkgewohnheiten erkennen. Wir sind nicht im stande, die vom Kirchenvater verlangte Gleichstellung der verglichenen Prozesse zu vollziehen, schon weil bei beiden das Verhältnis der räumlichen und zeitlichen Grundlagen so verschieden ist. Und wir können eben wieder mit dem geringen Raum- und Zeitmaß des übernatürlichen Vorgangs nicht auskommen, weil wir uns in den engen Raum einiger Spannen nicht die zur Sättigung von Tausenden sich auf die entsprechenden Räume verteilende Brotsubstanz hineindenken können, und weil wir uns nicht denken können, wie in der

Zeit von einigen Minuten die im Wachstum sich vollziehende Umformung der Substanz vor sich gehen könnte. Denn von einer Neuschöpfung ist ja eben beim Wachstum für unsere Vorstellung nicht mehr die Rede. Somit zeigt sich hier auch gleich die Bedeutung, welche — in enger Beziehung zu aller raum-zeitlichen Vorstellung — der Substanzbegriff für das moderne Denken hat.

Anders lag die Sache für eine Vorstellungs- und Denkweise, welche — dem Augenschein folgend — ein Entstehen und Vergehen der Dinge im eigentlichen Sinne annahm. Für diese haben wir in einer Aeußerung Luthers einen interessanten Beleg. In der zweiten seiner vier Predigten über das 15te Kapitel des ersten Korintherbriefs heißt es: „Ich habe oft von meinem lieben Vater gehört, daß er sagt: Er hätte es von seinen Eltern, meinen Voreltern, gehört, daß viel mehr Menschen wären auf Erden, die da essen, denn Garben von allen Äckern in der ganzen Welt jährlich eingesammelt werden möchten. Nun kann sich kein starker, gesunder Mensch von einer Garbe das Jahr über erhalten; sondern ein Mensch muß jährlich drei oder vier Scheffel aufs wenigste haben: Mache nun die Rechnung 2c. Mußt du hier nicht selbst bekennen und sagen: Es ist Gottes Wunderwerk, der segnet und mehret das Korn auf dem Acker, in den Scheuren, das Mehl im Kasten, das Brot auf dem Tisch. Aber wenig sind, die darauf Achtung geben und meinten, daß es Gottes Wunderwerke sein."

Steinmeyer hat also nicht nur in Bezug auf des Augustinus Zeiten, sondern noch auf die Luthers Recht, wenn er sagt (Wunderth. d. Herrn 84 S. 9), daß niemand dem Augustinus das Geständnis versagt haben werde, daß „von einer Schädigung der Gesetze der Natur in diesen Fällen keine Rede sei."

Wie oben ausgeführt wurde, widersetzt sich der augustinischen Erklärung in unserem Denken zwar zunächst auch nicht der Begriff des Naturgesetzes im allgemeinen, noch ein einzelnes Gesetz in exakter Formulierung, sondern die Annahme vom Beharren der Substanz oder Materie, welche Wundt unmittelbar aus der Anschauung gewonnen werden läßt (Logik S. 544) und Kant als axiomatisches Naturgesetz („Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum wird in der Natur weder

vermehrt, noch vermindert") bezeichnet. Zu dem Bedürfnisse, einen stetigen Zusammenhang in allem Wechsel anzunehmen, gesellt sich in unserm Denken das andere, diesen Wechsel nach einer ausnahmslosen gesetzmäßigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung zu denken gemäß dem zweiten axiomatischen Naturgesetze bei Kant: „Alles was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer (Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern.) Regel folgt". Wenn Kant in seiner „Kritik des Wunderglaubens" von „Widerspruch gegen die Naturgesetze" redet, so hat er für „Naturgesetze" zuvor den Ausdruck „natürliche Causalität" als „Bedingung aller äußeren Erfahrung" gebraucht. Es wird denn auch apologetisch wenig ausgerichtet, wenn man sich in der Wunderfrage auf den Begriff „die Naturgesetze" beschränkt, wobei die Naturgesetze gewöhnlich ganz unbestimmt nach Analogie von veränderlichen Rechtsvorschriften gefaßt werden. Es handelt sich da vielmehr um das mit dem Gesetz vom Beharren der Substanz und Erhaltung der Kraft unlösbar verbundene Causalitätsprinzip, von dem Wundt (Syst. S. 291) sagt, es bestimme nur, daß wir jede empirische Thatsache aus ihren entscheidenden Bedingungen abzuleiten haben, „wie es geschehen müsse, überläßt es aber den einzelnen Gesetzen, die als spezielle Anwendung jener im Causalprinzip enthaltenen Forderung anzusehen sind."

Ein einzelnes Naturgesetz, das durch die wunderbare Brotvermehrung und Wasserverwandlung verletzt worden sei, bestimmt anzugeben, ist auch heute nicht leicht. In andern Fällen freilich, wie z. B. beim Wunder von dem schwimmenden Eisen, vom Wandeln auf dem Meere kann man das wohl mit Hinweis auf das spezifische Gewicht der Körper. Weil Wesen und Gesetze der Leben und Tod genannten Zustände noch so wenig bekannt sind, fehlt noch die Möglichkeit, bestimmte Gesetze anzugeben, die durch die Wiederbelebung eines Toten verletzt würden. Der Widerspruch gegen solche Wunder kleidet sich in die Forderung eines allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhangs. Wird diese zugestanden, dann hört aber eben das Wunder auf, Wunder zu sein, wir bleiben bei Scheintod oder Aehnlichem stehen. Manche biblischen Berichte schließen wieder die Möglichkeit eines solchen Zugeständ-

nisses von vornherein aus, z. B. gleich das Auferstehungswunder in dem über Erscheinen und Verschwinden des neu belebten Leibes Berichteten.

Die Veränderung der Denkgewohnheiten, welche uns so deutlich beim Lesen des obigen treuherzigen, lutherschen Ergusses zum Bewußtsein kommt, soll aber nicht etwa ausgegeben werden als Folge von Kants großer Entdeckung, daß das Gesetz der Causalität die Bedingung aller Erfahrung, die Voraussetzung allen Naturerkennens ist. Die Aenderung der Denkgewohnheiten vollzog sich unter dem Einfluß der dem Geist der Reformation verwandten wissenschaftlichen Forschung, und Kants bahnbrechende Untersuchungen über das Causalitätsprinzip sind vielmehr erst als Folgen der veränderten wissenschaftlicheren Denkgewohnheiten anzusehen, über welche sich Kant — von Humes skeptischer Ansicht nicht befriedigt — philosophische Rechenschaft zu geben suchte. Dann hat aber wieder das Ergebnis von Kants und seiner Nachfolger Arbeit sehr stark auf jene Denkgewohnheiten, die zu Denknotwendigkeiten erhoben wurden, zurückgewirkt.

Mit jenen wissenschaftlicheren Denkgewohnheiten mußte sich die „Wunderfrage" einstellen mit ihrem Dilemma: wird dem Bedürfnis nach causalem Zusammenhang genug gethan, so wird der Wundercharakter der biblischen Berichte zerstört, und damit bleibt das Bedürfnis des Glaubens unbefriedigt und umgekehrt. Für Luthers Denken gab es offenbar die moderne Wunderfrage noch nicht. J. Köstlin bemerkt in seiner Darstellung der lutherschen Theologie, daß Luther den spezifischen Inhalt des Wunderbegriffs gar nicht deutlich erfaßt habe. Kann er doch die „Verkehrung der elementaren Ordnung" im Wunder mit den Ausnahmen vergleichen, welche bei grammatikalischen Regeln statthaben, mit der Billigkeit, welche die staatlichen Gesetze temperiert, und sagen, daß Gott aus Sand und Steinen Korn wachsen lasse, sei wohl ein größeres Wunder, als daß er mit sieben Broten Tausende gespeist habe. (Luthers Theol. 2 Aufl. II S. 349). In Luthers Denken mag die Wunderfrage noch besonders zurückgedrängt worden sein durch die es beherrschende Gewohnheit, alle Erfahrung sogleich auf Gottes Willen, Gottes Vorsehung zu beziehen; aber

im allgemeinen wird auch für seine Zeitgenossen seine Auffassung noch gültig, seine Argumentation noch beweiskräftig gewesen sein.

Trotzdem hat Luther den durchgängigen Widerspruch der Vernunft gegen die Aussagen des Glaubens mehr betont als vielleicht irgend ein anderer, ja zum Kriterium ihrer Wahrheit gemacht. Niemand hat wohl das Vernunftwidrige in der Menschwerdung Gottes, das „Den aller Weltkreis nicht beschloß, der lieget in Marien Schoß" mit soviel Vorliebe für die krassesten Farben ausgemalt. Für die wunderbare Vereinigung des Gläubigen mit Christo weist er jede Gleichstellung mit dem zeitlich vermittelten Einfluß historischer Größen zurück und überbietet das paulinische Ich lebe aber nun nicht ich ꝛc. mit einem Ich bin Christus. Unerreichbar ist er, wenn er kraft jener Gewohnheit gottinnigen Denkens, vielmehr kraft der Erleuchtung des heiligen Geistes in immer neuen Wendungen — je nach dem Schriftwort, das den Anlaß giebt — Zeugnis ablegt von der wunderbaren Macht und Herrlichkeit des Glaubens, welche der Welt, die nichts sieht als das Widerspiel der Schwachheit und Niedrigkeit, verborgen sein muß (Matth. 11, 25—27 1. Kor. 1, 25 ff.). So sagt er in der Auslegung des Magnifikats zu v. 51: „Es gehet also zu, wenn Gott durch Mittel der Kreaturen wirket, so siehet man öffentlich, wo Gewalt oder Schwäche sei, daher das Sprichwort kommt: Gott hilft dem Stärksten. Also welcher Fürst den Krieg gewinnt, durch den hat Gott den anderen geschlagen. Frißt ein Wolf jemandes, oder wird sonst beschädigt, so ist es durch die Kreatur geschehen. Also macht und zerbricht Gott eine Kreatur durch die andere. Aber wenn er selbst wirket durch seinen Arm, da gehet es anders zu. Da ist's zerstört, ehe denn man meint; wiederum erbauet, ehe man meinet und niemand siehet's. Solches Werk thut er nur zwischen den beiden Teilen der Welt, den Frommen und Bösen. Da läßt er die Frommen kraftlos werden und unterdrucket, daß jedermann meint, es sei mit ihnen aus, es habe ein Ende: und eben in denselben ist er am stärksten da, so gar verborgen und heimlich, daß die auch selbst nicht fühlen, die da leiden das Drucken, sondern glaubens. Da ist voll Gottes Stärke und der ganze Arm. Denn wo Menschen Kraft ausgehet, da gehet

Gottes Kraft ein, so der Glaube da ist und wartet des. Wenn nun das Drucken aus ist, so bricht's herfür, was für eine Stärke sei gewesen unter der Krenk. Siehe also war Christus kraftlos am Kreuz, und eben daselbst thät er die größte Macht, überwand die Sünde, Tod, Welt, Hölle, Teufel und alles Uebel. — Darum spricht Joel 3, 15: Der da kraftlos ist, der soll sagen, ich bin kraftreich".

Zwischen den Glaubensaussagen in dieser Form und den eigentlichen Wunderberichten besteht der Unterschied, daß sich bei den ersteren das Vernunftwidrige zunächst nicht als Verletzung des Causalitätsprinzips, sondern als Verletzung des Satzes vom Widerspruch darstellt. Subjekt und Prädikat schließen einander aus: Gott als der Allmächtige, Allgegenwärtige ist ein Kind; Christus — sei es als göttliche, sei es nur als eine andere Person — ist die Person der Gläubigen, also Christus = Nicht-Christus; der Kraftlose ist der Kraftreiche 2c. (2 Kor. 6, 9—10).

Doch wird das gebildete Denken unserer Tage Glaubensaussagen dieser Art weit eher ruhig hinnehmen als die wunderbaren Thatsachen, welche früheren Zeiten so wenig Anstoß bereiteten. Der Grund dafür ist, daß es sich bei diesen allgemeinen Aussagen um keinen einzelnen Vorgang handelt, der einen Verzicht auf die Gewohnheit reflektierender kausaler Verknüpfung forderte, daß darum eine faktische Bewahrheitung nicht erforderlich ist und an ihre Stelle die sittliche Bewahrheitung bei bildlicher Fassung tritt. Man ändere nur die fraglichen Aussagen derart ab, daß sie zur Darstellung irgendwie räumlich und zeitlich bestimmter Vorgänge werden, so stellt sich sogleich auch ihnen gegenüber der oben charakterisierte Protest des gebildeten Denkens ein. Sei es, daß die Menschwerdung der zweiten Person der Gottheit als innergöttlicher und doch als ein eine Veränderung bedingender und somit zeitlich gefaßter Vorgang, als eine That freiwilligen Gehorsams, etwa noch in verschiedenen Stadien, hingestellt wird. Sei es, daß von der unio mystica in pietistischer Weise mit Anschluß an das Hohelied, oder als von einer „substantiellen physisch-hyperphysischen Verbindung", vielleicht gelegentlich der Sakramentslehre, geredet wird. Sei es endlich, daß die täglich erfahrene Gotteshilfe,

die der Welt verborgene Macht und Herrlichkeit des Glaubens in einem Einzelvorgange zum Ausdruck gebracht wird, was nichts anderes heißt, als von einem Wunder reden wie das der Speisung Mark. 6, 35 ff.

Biblische Glaubensaussagen zeigen allein die letztere Doppelform, diese aber in reichstem Maße. So treten, um ein paar Beispiele zu geben die Wunder 2 Mos. 17, 6 und 16, 12—15 neben Jes. 30, 20. 33, 16. 49, 10. Ps. 23. Ps. 36, 10, oder die Wunder Jos. 3, 16—17 und Dan. 3, 25 neben Jes. 43, 2.

Der konstante Widerspruch der Vernunft gegen alle Glaubensaussagen hat also in unseren Zeiten durch die ausschließliche Bedeutung, welche dem kausalen Erkennen beigelegt wird, nur noch eine Verschärfung in gewissen Fällen erfahren. Diese Verschärfung richtet sich aber gar nicht gegen dasjenige Moment in den Glaubensaussagen, auf welchem ihr eigentlicher religiöser Wert beruht und welches eben darum in Luthers Denken so hervortritt. Jede Predigt, jede erbauliche Betrachtung verwandelt jedes biblische Wunder in eine allgemeine Glaubensaussage derart, daß die wunderbare Erfahrung den kausalen Zusammenhang nicht durchbricht sondern ihm parallel geht oft „so gar verborgen und heimlich", daß es die Betroffenen „selbst nicht fühlen, sondern gläuben's". Das gilt nicht nur von den Wundern, die durch Christum geschehen sind, das gilt vor allem von denen, die an ihm geschehen sind, insbesondere von dem Wunder des Kreuzes und der Auferstehung gemäß Röm. 6, 4 und 11 oder Eph. 2, 5—6, wie denn auch Luther in unserm Citat S. 289 darauf exemplifiziert.

Auch der moderne Prediger wird noch viele Zuhörer haben, deren Denkgewohnheiten Augustinus' Beweisführung angepaßt ist; aber auch bei solchen Zuhörern wird er mit dieser Beweisführung den rechten Glauben an das Speisungswunder, den Glauben der Zuversicht und Sorglosigkeit weder wecken noch stärken. Nicht so kommt der Glaube aus der Predigt, kommt doch solche Predigt nicht aus dem Worte Gottes. „Auf Gottes Wunderwerke" geben auch zu Luthers Zeiten „wenige Achtung". Die Gewißheit des Glaubens als der vom heiligen Geist gewirkten Gemeinschaft mit Gott in Christo, das Ich bin Christus wird zu allen Zeiten

im Gegensatze zur Vernunft festgehalten werden müssen. So möchte es denn, obendrein nach den vielen vergeblichen Versuchen in der Wunderfrage, als das Beste scheinen, sich allein auf die dem Glauben gewisse innere Wahrheit des Wunders zurückzuziehen und den gesteigerten Widerspruch der eigenen Erkenntnis unausgeglichen zu lassen. Möglich ist ein solches Verhalten. Wer weiß wie viele heutzutage damit auskommen müssen!

„Ueber die Wahrhaftigkeit und ihr Gegenteil entscheidet nie das Objekt, sondern nur das Gewissen“ (Kant. Rel. innerh. d. bl. V.). In der Wunderfrage liegt ein Widerspruch vor, der das Gewissen beunruhigt und es unmöglich macht, ihre Lösung ad calendas graecas zu vertagen. Alle theologischen Richtungen der Gegenwart stimmen denn auch nicht nur in einer besonders hohen Schätzung der inneren subjektiven Gewißheit überein, sondern auch in dem Verlangen nach objektiver Begründung, ein Verlangen, welches auch noch durch alles Rühmen der unerschütterlichen Schriftautorität hindurchklingt.

Wie stark die kausalen Denkgewohnheiten sind, das zeigt sich u. a. in einer Aeußerung des Generalsuperintendenten Kaftan in einer Broschüre, welche der Bekämpfung dieser Gewohnheiten gewidmet ist. Dort heißt es (d. chr. Gl. ꝛc. 98 S. 30): „Wer aber jenes menschliche Eingreifen anerkennt, ist in der Bestreitung der Möglichkeit eines göttlichen Eingreifens ohne Halt. Oder wollt ihr theologischen Vertreter jener Lehre“ (von der Erhaltung der Kraft) „geltend machen, daß ein Eingreifen in den Lauf der Dinge „unter Verwendung ihrer natürlichen Ordnung“ die von euch behauptete Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze unangetastet lasse, um ein anderes aber handle es sich in dem biblischen Wunder; da trete das Geschehen in Widerspruch mit der „natürlichen Ordnung der Dinge“. Woher wißt ihr das? Warum sollten nicht in den biblischen Vorgängen, die wir als Wunder bezeichnen, die Naturkräfte in ihrer Art wirken, aber unter sonderlicher Einwirkung einer höheren Kraft und eben deshalb anders geleitet als im gewöhnlichen Lauf der Dinge?“ So möchte denn auch Kaftan die „natürliche Ordnung der Dinge“ im biblischen Wunder nicht aufgeben, obschon auf der Hand liegt, daß Wunder,

deren Geschehen nicht im Widerspruch ist mit der natürlichen Ordnung — keine Wunder sind, nur Wunder scheinen, und daß ein Gott, dessen „Eingreifen" in die natürliche Ordnung der Dinge aus dem menschlichen Eingreifen, aus der „uns bekannten Natur" (S. 31) gerechtfertigt werden könnte oder müßte, so wenig Wunder thäte wie der Mensch und damit auch nach Kaftans ausdrücklicher Erklärung (S. 70) — kein Gott wäre.

Man ist sehr vertrauensvoll, wenn man noch jemand, der von der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze durchdrungen ist, blos im Wege der Diskussion zu dem Zugeständnis bringen will, daß für eine unbestimmte Zahl biblischer Wunder eine Ausnahme eingeräumt werden müsse. Sei es, daß man meint, man brauche zu dem Zwecke nur die alten Argumente zu wiederholen oder, man habe schließlich noch ein neues gefunden, und gleichviel ob der Betreffende sich auch gern möchte überzeugen lassen. Wenn die Ueberzeugung von der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, die in jedem Denken, jedem Thun sich bestätigt und die Ueberzeugung von der Wahrheit des biblischen Wunders einander, wie jenes Verfahren annimmt, ausschlössen, dann wäre die Sache der letzteren verloren. Aber so ist die Sachlage nicht: beide Ueberzeugungen sind, können bei einander sein im menschlichen Geiste, und es kann sich nur darum handeln, sie gegen einander abzugrenzen. Dieses Beieinander entspricht demjenigen, von welchem Luther redet, wenn er das „Wirken Gottes in den Creaturen" von Gottes „Arm", von seinem Werk, welches er „nur zwischen Frommen und Bösen" hat unterscheidet. Denn offenbar wird nach Luthers Meinung das eine Werk nicht durch das andre unterbrochen oder aufgehoben. Es ist im Grunde auch dasselbe Zugleichsein, das Kant in seiner Freiheitslehre von dem intelligiblen und empirischen Charakter aussagt.

Die Aufgabe, welche die Wunderfrage stellt, ist wie alle Probleme der Vernunft nur kritisch, nicht dogmatisch lösbar. Es handelt sich nicht darum: ist das Wunder wirklich oder nicht, das läßt sich durch Diskussion überhaupt nicht ausmachen, sondern: in welchem Sinne ist es für mich wirklich. Die Wunderfrage ist zunächst eine theologische Frage. Die Theologie hat zu ihrer Auf-

gabe die Begriffsbestimmungen des religiösen Denkens mit Rücksicht auf den Zusammenhang allen Denkens. Ist dieser Zusammenhang durch einseitige Denkgewohnheiten die durch einseitige Begriffsbestimmungen befestigt worden sind, gestört, so kann dem durch Begriffsregulierungen abgeholfen werden. Zu der Forderung — sagen wir immerhin — einer besonderen Logik der religiösen Erkenntnis hat die Not der Theologie unserer Tage schon manchen gedrängt. Es ist damit ein Odium verbunden, das die Verpflichtung auferlegt, den Beweis zu versuchen, daß und wie diese Forderung zu erfüllen sei, die sonst geeignet sein möchte, die Sache der religiösen Erkenntnis nur in ein noch schlechteres Licht zu setzen. Aber solche Versuche, dem religiösen Erkennen gegenüber dem causalen zu seinem Rechte zu verhelfen, sind auch um so aussichtsvoller, als sie sich auf einem noch fast völlig unbetretenen Gebiete bewegen. Nur ist aus demselben Grunde nicht zu erwarten, daß sie über erste Anfänge hinauskommen.

Merkwürdig genug zwar: die religiöse Erkenntnis spricht eine ganz eigentümliche Sprache; wer sie wie andere profane Mitteilungen auffaßte, der würde als Narr angesehen werden; in diese Sprache werden regelmäßigerweise alle biblischen Wunder für und durch den Glauben übersetzt; aber in der Diskussion über das Wunder läßt man das völlig bei Seite. Ein Beispiel für unzählige: Luther übersetzt das Wunder der Himmelfahrt, wenn er sagt: Ich predige, daß er sitzet zur Rechten Gottes und herrschet über alle Kreaturen, Sünde, Tod, Leben, Welt, Teufel und Engel: wenn du das gläubst, so hast du ihn bereit im Herzen. Also ist dein Herz im Himmel, nicht in einem Schein oder Traum, sondern wahrhaftig (J. Gottschick, Theol. u. Kirch. 98. S. 424). Und dabei nimmt die Theologie ohne Widerspruch, ja mit Beifall eine philosophische Erkenntnislehre hin, welche alle Erkenntnis auf das Gebiet raum-zeitlicher causaler Vorstellungen beschränkt sein läßt.

Nach den Erläuterungen, welche Th. Kaftan in der Christl. Welt zu seiner Schrift über den „Christlichen Glauben" gab, und in denen er Kants Bedeutung für die Apologetik so rühmend anerkannte, konnte man wohl erwarten, er werde sich in der Schrift

selbst mit Kants Erkenntnislehre auseinandergesetzt haben. Jedoch wird daselbst Kants Name u. W. nie genannt, der Grundgedanke seines Systems aber recht verächtlich behandelt. S. 52 heißt es: „Wer überzeugt ist, daß nie etwas geschehen sei und nie etwas geschehen werde, daß überhaupt nichts sein oder geschehen könne, das nicht im Einklang steht mit den sogenannten Naturgesetzen, der wird selbstverständlich, mögen die Untersuchungen anderweitig ergeben, was sie wollen, die Geschichtlichkeit des von der ersten Gemeinde uns überlieferten Christusbildes bestreiten". Das ist aber gerade Kants Fall, wie das Citat beweist, mit dem wir die vorliegende Abhandlung eröffneten. Demnach richtet sich Kaftan auch gegen Kant, wenn er fortfährt: „Wer dagegen in seiner Weltanschauung nicht derartig gebunden ist, wer die absolute naturgesetzliche Bestimmtheit allen Seins für ein unbegründetes Philosophem hält, der wird sich wie sonst, so auch in Anerkennung oder Ablehnung des überlieferten Christusbildes lediglich von Gründen geschichtlicher Erwägung leiten lassen". Der Nachweis, daß Kants „Philosophem" von der Apriorität des Causalitätsbegriffs „unbegründet" sei, wäre doch heute noch nichts weniger als überflüssig gewesen. Hätte Kaftan ihn versucht, so würde er vielleicht auch auf die Schwierigkeit gestoßen sein, daß er, indem er sich „lediglich von Gründen geschichtlicher Erwägung" leiten läßt, denselben Satz vom Grunde anwendet, auf dessen Geltung sich die Unverletzlichkeit der Naturgesetze zurückführen läßt. (Siehe Abschn. II dieser Abhandl.)

Bei dem Versuch, dem religiösen Erkennen seinen Platz neben dem causalen oder Naturerkennen im Systeme menschlicher Erkenntnis auszumachen, kann man von dem religiösen Erkennen ausgehen, um dann die Stelle zu bezeichnen, welche ihm in einem erweiterten Systeme einzuräumen ist. Oder man kann auch erst an einem anerkannten System Lücken und Ergänzungsbedürftigkeit nachweisen, um dann zu zeigen, daß die geforderte Ergänzung eben in der religiösen Erkenntnisart geboten wird. Das erstere Verfahren haben wir in einer kleinen kürzlich erschienenen Schrift „Ueber Offenbarung und Wunder" (Vandenhoeck & Ruprecht) eingeschlagen, das letztere soll den weiteren Inhalt der vorliegenden

Abhandlung bilden, zu welcher die Lektüre von W. Wundt's „System der Philosophie" die Anregung gegeben hat. Dieses unlängst in zweiter Auflage erschienene, auch von der theologischen Kritik beifällig aufgenommene Werk möge uns zunächst dazu dienen, einen Einblick in die Art und umfassende Bedeutung des causalen Erkennens zu gewinnen, so weit dies für unsere Zwecke erforderlich scheint, dann dazu, die Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der modernen Erkenntnistheorie nachzuweisen und die Anknüpfungspunkte einer u. E. notwendigen erkenntnistheoretischen Ergänzung aufzufinden.

II.

Nach Wundt läßt sich die Wurzel des Causalitätsprincips zurückverfolgen im menschlichen Denken bis auf die in den Anschauungsformen von Raum und Zeit gegebenen ursprünglichen Abhängigkeitsverhältnisse (Syst. S. 72), wie sich das noch an der anfangs blos räumlichen und zeitlichen Bedeutung der bedingenden Bindewörter erkennen lasse (S. 54). Aus den räumlichen und zeitlichen Abhängigkeitsverhältnissen entwickeln sich die logischen. Der Satz vom Grunde, d. i. die Regel, nach welcher wir Begriffe oder Denkakte der logischen Abhängigkeit nach als Grund und Folge verbinden (S. 75), tritt als Denkgesetz neben das der Identität. Bilden doch Gleichheit und Abhängigkeit die Grundverhältnisse aller Urteilsformen und lassen sich nie auf einander zurückführen (S. 67. 68). Der Satz der Identität samt dem aus ihm ableitbaren Satze vom Widerspruch bleiben Denkgesetze im engeren Sinne. Als solche besitzen sie nur insofern die Bedeutung von Erkenntnisgesetzen, als jedes Denken einfache Erkenntnisakte einschließt. Aber indem sie alles Denken, das immer ein Vergleichen nach übereinstimmenden Merkmalen ist, beherrschen, enthalten sie doch kein Princip in sich, nach dem ein gegebener Erkenntnisinhalt mit irgend einem anderen in bestimmtem Zusammenhange zu bringen wäre; wogegen sich der Satz vom Grunde, dessen kürzeste Formulierung lautet: Mit dem Grunde ist die Folge gegeben, immer auf einen Zusammenhang von Gegenständen

bezieht, als einziges Prinzip, das nicht blos einzelne Denkakte beherrscht, sondern sie mit einander in Beziehung setzt. Der Satz vom Grunde wird dadurch für die Verstandeserkenntnis zu einem Princip der widerspruchslosen Verknüpfung aller Teile des Gesamterkenntnisinhalts, sowohl der gegebenen als der etwa in zukünftiger Erfahrung möglichen (S. 167—168). Durch diese Erweiterung wird der Satz vom Grunde aus einem Denkgesetz zu einem Erkenntnisgesetz, indem er das letzte Princip des vergleichenden Denkens und zugleich das erste Princip des begründenden Denkens ist. Das begründende Denken ist aber eben Erkennen, welches darum auch definiert werden kann als ein Denken, mit dem sich die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Gedankeninhalts verbindet (S. 85).

Um die Beziehung des Causalitätsprincips zum Satz vom Grunde darzulegen, knüpft Wundt an seine Bestimmung der Materie als eines „naturwissenschaftlichen Hülfsbegriffs" an (S. 276—277) und sagt: „In dem Maße, als das materielle Substrat aus der Ursache der Naturerscheinungen zu einem Hülfsbegriff geworden ist, der dazu dienen soll, alle Erscheinungen nach Gründen und Folgen zu verbinden, sind die Begriffe Ursache und Wirkung in Relationsbegriffe übergegangen, die vollständig dem logischen Verhältnis von Grund und Folge entsprechen, und die daher gleich diesem nicht blos einander ergänzen, sondern auch nach Bedürfnis ihre Stelle wechseln können. Die Folge eines Grundes wird selber zum Grunde weiterer Folgen: nur von dem jeweils vorwaltenden Gesichtspunkt der Betrachtung hängt es ab, was als Folge, was als Grund zu bezeichnen ist. Ganz so sind nunmehr Ursache und Wirkung zu äquivalenten Begriffen geworden. — — — Im Sinne der heutigen Naturwissenschaft sind Ursache und Wirkung beide Naturvorgänge: jede Ursache ist selbst Wirkung weiter zurückliegender Ursachen und jede Wirkung wird ihrerseits zur Ursache fernerer Wirkungen. Jetzt erst können Ursache und Wirkung mit einander verglichen werden" (S. 92). Aus dieser Vergleichung ergiebt sich dann das Princip der quantitativen Aequivalenz der nach Grund und Folge verbundenen Ereignisse, dem das Naturgesetz der Erhaltung der Energie entspricht.

So zeigt sich uns in einem idealistischen Erkenntnissysteme ein unauflöslicher Zusammenhang von Zeit- und Raumverhältnissen, begrifflicher Erkenntnis, Causalität, Materie, Kraft und Erhaltung der Kraft, ein Zusammenhang, den wir schon in den eingangs besprochenen Denkgewohnheiten antrafen. Allen diesen Begriffen aber, die sich in dem der Abhängigkeit zusammenfassen lassen, steht als andersartig der Begriff der Gleichheit und das entsprechende Denkgesetz der Identität gegenüber.

Ueber die umfassende Bedeutung des Causalgesetzes findet man für unser Thema besonders wichtige Ausführungen auch in Wundts Logik, 2. Aufl. II S. 611. Dort heißt es: „In allen diesen Anwendungen und selbst mitten in den Störungen, die seine Durchführung durch die Schranken unserer Erfahrung erleidet, bewährt sich aber das Causalitätsgesetz als ein Erkenntnisprincip, welches unmittelbar aus dem Satz vom Grunde hervorgeht, indem es lediglich die Anwendung des letzteren auf den gesamten Inhalt der Erfahrung darstellt. Das Causalgesetz ist nicht in dem Sinne ein Erfahrungsgesetz, als wenn es durch die Erfahrung erst gefunden wäre, und demnach auch nicht weiter reichte als der Kreis der Erfahrungen, aus denen es abstrahiert ist, sondern in dem Sinne, daß es für alle Erfahrung gilt, weil unser Denken nur Erfahrungen sammeln und ordnen kann, indem es sie nach dem Satz vom Grunde verbindet. Darum trägt es auch den doppelten Charakter eines Gesetzes und eines Postulats an sich. Thatsächlich fügt sich überall die Erfahrung demselben, sobald wir zu einer Erkenntnis der empirischen Zusammenhänge durchgedrungen sind: und diese Thatsache ist zugleich die wesentlichste Bürgschaft dafür, daß zwischen unserem Denken und den Objekten der Erfahrung eine Beziehung besteht, vermöge deren die letzteren ebensowohl den Normen unseres Denkens adäquat sind, wie unser Denken sich von seinen Objekten bestimmen läßt, eine Wechselwirkung, ohne welche überhaupt Erkenntnis nicht möglich wäre. Weil deshalb das Causalgesetz von uns notwendig als ein Gesetz angesehen wird, das für alle Erfahrung gelten muß, ist es aber zugleich eine Forderung, die wir jeder einzelnen Erfahrung entgegenbringen, und gegen die uns ein Widerspruch als

äquivalent mit der Bestreitung der Axiome des logischen Denkens selbst gilt."

Trotz mancher Polemik hat Wundt doch — wie er das in Bezug auf die transscendente Aesthetik selber bemerkt — nur Kants Erkenntnistheorie weiter ausgebaut, besonders mittels psychologischer Beobachtungen. Durch ihn ist die enge Beziehung, welche im menschlichen Bewußtsein alles logische Urteilen, der Satz vom Grunde, Raum und Zeitanschauung, Materie, Kraft, Erhaltung der Kraft, Causalität, Naturgesetz, Erfahrung als Erkenntnis des Wirklichen zu einander haben, vorzüglich deutlich herausgestellt worden. Eben unter diese Begriffe aber mußten wir das unterordnen, was sich — wir erkannten es gelegentlich Augustinus' Wundererklärung — im modernen Denken der Vorstellung des biblischen Wunders widersetzt. Und darum kann auch ohne Berücksichtigung dieser Beziehung, blos durch eine einseitige Abfindung mit dem „Naturgesetze" die Wunderfrage nicht mehr gelöst werden.

Führte uns doch das Problem der Denkbarkeit des Wunders bei Erwägung des augustinischen Lösungsversuchs unmittelbar auf die Annahme vom Beharren der Substanz, die ja Wundt auch unmittelbar aus der Anschauung gewonnen werden läßt (Log. S. 544). Und verknüpft sich doch wieder mit dieser Annahme das spät erwiesene, lange aber schon im wissenschaftlichen Denken wirksame Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Th. Kaftan erwähnt es einmal (siehe Citat S. 291), macht ihm auch, wie wir sahen, gewisse Konzessionen, läßt sich aber durchaus nicht darauf ein und rechnet es nachher doch auch unter die „unbegründeten Philosopheme". Kähler erwähnt es gleichfalls bei Besprechung der Wunderfrage in seiner „Wissensch. der chr. Lehre", will aber vorsichtigerweise unbestimmt lassen, ob dies Gesetz durch die Wirklichkeit des Wunders eingeschränkt werde. Bei der üblichen, auch für Kähler gültigen Bestimmung, darnach das Wunder ein Ereignis ist, das als Wirkung einer Ursache angesehen werden muß, die nicht im Naturzusammenhang, sondern unmittelbar im göttlichen Willen zu suchen ist, kann es aber nicht zweifelhaft sein, daß das Gesetz von der Erhaltung der Kraft durch die Wirklich-

keit des Wunders außer Kraft gesetzt wird, da die Anerkennung dieses Gesetzes die Anerkennung der Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung mit sich führt. Schon Schleiermacher hat das Wunder als empirische Thatsache aufgegeben aus Rücksicht auf jenen causallogischen Zusammenhang, mit dem sich jede Apologetik — und zwar in der Ausprägung, welche er in der modernen Erkenntnistheorie erhalten hat — auseinander setzen sollte, wenn sie erfolgreich dem Widerstand moderner Denkgewohnheiten begegnen will. Und verfolgt man nach Wundt's Anleitung den Begriff des Naturgesetzes in seine Verzweigungen mit den Grundformen des Erkennens und Denkens überhaupt, so wird völlig klar, wie unhaltbar die hergebrachte Aussage ist, das Wunder sei ein Eingriff Gottes in die Naturgesetze, müßte es dann doch zugleich ein Eingriff in die Gesetze des Denkens und Vorstellens und ihre raum-zeitliche Bedingtheit sein.

Verständlich wird das Festhalten an jener Aussage nur durch den Umstand, daß man ganz allgemein einen logischen Halt für das Wunder des göttlichen Eingreifens in die Naturgesetze in einer Entgegensetzung von Zweckbegriff und Ursachebegriff gefunden zu haben meint. Man meint, das Zugeständnis der Naturwissenschaft, auch die äußere, wenigstens die organische Natur sei ohne den Zweckbegriff unerklärlich, wäre dem Zugeständnis gleich, daß jene ohne die Annahme einer göttlichen Vernunft unerklärlich sei, und man achtet es für einen großen Gewinn, wenn so der Gottesbegriff mit dem Materie- oder Substanzbegriff den Rang eines naturwissenschaftlichen Hilfsbegriffs oder auch Postulats teilt. Wegen seiner höheren Würde glaubt man sich dann wohl über die Anforderung hinwegsetzen zu können, welche sonst wissenschaftliche Postulate zu erfüllen haben, nämlich daß sie, die doch der Erklärung dienen sollen, nicht selber neue größere Unerklärlichkeiten mit sich führen dürfen. Wie es sich aber auch mit dem physikotheologischen Gottesbeweis verhalten mag, jedenfalls ist mit ihm die logische Rechtfertigung eines Wunders, das als Eingreifen in die Naturgesetze zu bezeichnen wäre, nicht gegeben.

Der Zweckbegriff wird allein aus der Eigentümlichkeit des menschlichen Denkens und Wollens gewonnen, und dieser Zweck-

begriff ist ganz unzertrennlich vom Ursachebegriff: jedes zweckmäßige Handeln setzt gesicherten causalen Zusammenhang voraus und erprobt ihn zugleich. Es scheint uns darum vielmehr eine logische Unmöglichkeit, dem Umstande, daß die organische Natur zu ihrer Erklärung den Begriff der Zweckmäßigkeit erfordert, die logische Rechtfertigung vom Wunder als einem Aufheben des causalen Zusammenhangs oder Eingreifen in ihn entnehmen zu wollen. Es sei denn etwa, daß man das zweckmäßige Thun des Menschen (warum nicht auch des Tieres?) Wunderthun nennt, eine Konsequenz die, abgesehen von dem Namen, von vielen Apologeten gezogen worden ist, wie denn z. B. Pressensé in diesem Sinne bemerkt: wenn „die Hand einen Stein in die Höhe schleudert", so sei „das Naturgesetz suspendiert" (Leben Jesu, übers. v. Fabarius S. 22). Und Beyschlag will gleichfalls die Möglichkeit des Wunders erweisen, als er schreibt: „Tagtäglich greift freier Wille, greift Menschengeist und Menschenhand in das unverbrüchlichen Gesetzen folgende Naturleben ein" (Leben Jesu 2. Aufl. I S. 30).

So gehört denn zu den für die Apologetik erforderlichen erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen auch die Berücksichtigung der philosophischen Untersuchungen, welche das Verhältnis von Ursache- und Zweckbegriff betreffen. In Wundts Logik (I S. 645—46) findet sie darüber das Folgende: „So zeigt es sich, daß es kein Erfahrungsgebiet gibt, auf das nicht neben dem Causalgesetz das Zweckprinzip anwendbar wäre, wenn auch besondere Umstände uns veranlassen, bald das eine, bald das andere zu bevorzugen. Niemals aber schließen beide Prinzipien sich aus, und insbesondere ist die Anwendung des Zweckprinzips nur unter der Voraussetzung der gleichzeitigen Gültigkeit des Causalgesetzes möglich. Denn stets ist diejenige Ordnung der Erscheinungen, bei der wir vom Bedingten zu dem Bedingenden fortschreiten, eine Ordnung nach der Causalität, diejenige dagegen, bei der wir von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehen, eine Ordnung nach dem Zweck. Auf diese Weise entspringen Causalität und Zweck aus den zwei einzig möglichen logischen Gesichtspunkten, unter denen wir den Satz vom Grunde auf einen Zusammenhang des Ge-

schehens anwenden können. Auch das Zweckprinzip ist deshalb diesem Satz unterzuordnen. Es entspringt gleich dem Causalprinzip aus dessen Anwendung auf die Erfahrung. Bei der Causalität wird der Grund zur Ursache, die Folge zur Wirkung. Bei der Zweckbetrachtung wird die Folge zum Zweck, der Grund zum Mittel. Das Causalprinzip ist die nähere Anwendung, weil es die unserem logischen Denken unmittelbar innewohnende Richtung einhält von Grund und Folge. Aber wie wir schon in unserm Denken diese Richtung umkehren können, indem wir uns fragen, welches der Grund zu einem gegebenen Urteil sei, d. h. welche anderen Urteile wir als Prämissen voraussetzen müssen, damit daraus ein gegebener Schluß hervorgehe, so können wir auch in der Verbindung der Erfahrungen durch unser Denken die Frage stellen: was muß vorausgehen, wenn ein gegebener Erfolg eintreten soll? Sobald dies geschieht handeln wir nach dem Zweckprinzip".

Die letztliche Untrennbarkeit des mechanischen und des zweckthätigen Princips in der Natur ist auch von Kant in seinen wundervollen Gedanken über den Unterschied des intuitiven und des diskursiven Verstandes § 77 der Kritik der Urteilskraft ausgesprochen.

Wundt hat sich selber an einer auf die natürliche Entwicklung gegründeten wissenschaftlichen Erklärung der Zweckmäßigkeit in der organischen Natur versucht. Diese Erklärung, der er den Namen Voluntarismus giebt, kommt auf eine nachträgliche Mechanisierung der Zweckhandlungen hinaus. Man findet sie in „System der Philosophie" S. 322 ff. Mag seine Auffassung sich bewähren oder nicht, so lange die christliche Apologetik das erkenntnistheoretische Fundament der modernen Wissenschaft nicht zu erschüttern vermag, bleibt es ein aussichtsloses, weil im Grunde unredliches Verfahren, wenn man die Meinung zu erwecken sucht, daß die Widerlegung einzelner wissenschaftlicher Hypothesen der reinen Entwicklungslehre schon die wissenschaftliche Bestätigung der biblischen Schöpfungslehre und des biblischen Wunderglaubens bedeute.

Weil die Apologetik gemeinhin an die Last der erkenntnis-

theoretischen Aufgabe auch nicht mit einem Finger rührt, ist sie unfähig, den Stein aus dem Wege zu wälzen, der im modernen Denken dem Wunderglauben zum beständigen Anstoß wird.

III.

Um die Causalität als ausschließliches Erkenntnisprinzip auch für die sittliche Erkenntnis aufrecht erhalten zu können, erhebt Wundt den Vorwurf, Kant habe den Causalitätsbegriff zu eng, zu naturalistisch gefaßt (Ethik S. 465 ff.). Bei seiner Fassung sieht er sich gezwungen, die Begriffe Natur und Causalität, welche nach Kant einander bedingen, zu trennen und zu dem brüchigen Begriff einer nicht natürlichen „freien" oder „geistigen" Causalität seine Zuflucht zu nehmen. Dabei soll doch als das gemeinsame Merkmal beider Arten von Causalität der causale Zusammenhang festgehalten werden als „die Forderung, ohne die wir überhaupt nichts denken könnten". Da nun aber bei der „geistigen Causalität" die Wirkung der Ursache nicht entsprechen soll, ja Ethik S. 557 „die absolute Unbedingtheit des Sittlichen" anerkannt wird, so kommt es bei solchen Begriffsbildungen auf einen „Zusammenhang" hinaus, der — aus neuen Anfängen besteht. Und ebenso fällt das, was „wachsende Energie" auf sittlichem Gebiete genannt wird, aus dem Begriffe des Wachstums heraus; denn Wachstum ist nichts als ein natürlicher Entwicklungsvorgang nach dem für die geistige Causalität ausdrücklich abgewiesenen Princip der Aequivalenz von Ursache und Wirkung. Solche Begriffsbildungen machen auf unvereinbare Gegensätze aufmerksam dadurch, daß sie sie zu verhüllen suchen.

Bei seinem Erkenntnisbegriffe muß Wundt nun auch — und hier befindet er sich mehr in Uebereinstimmung mit kantischen Gedankengängen — aus dem Causalitätsprincip, aus der Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde die Gotteserkenntnis ableiten. Er geht zu dem Zwecke (Syst. S. 341 ff.) zunächst von den Verstandesbegriffen und ihrer Causalität aus und über sie hinaus zu „transscendenten Ideen". Hier unterscheidet er das „Realtransscendente" vom „Imaginärtransscendenten". „Die erstere Form beschränkt sich auf die Construktion einer nicht gegebenen

Wirklichkeit, die zweite führt zu einer bloßen Denkmöglichkeit" (S. 188). So dünn der Gedankenfaden hier ausgesponnen wird, reicht er doch nicht zur Gottesidee hinüber, vielmehr kommt die vom Causalitätsprincip ausgehende Spekulation im Verfolg der „kosmologischen und psychologischen Ideen" schließlich zu dem „reinen Einzelwillen als einem inhaltsleeren Wollen, dem jeder Inhalt individueller Erfahrung und jede Beziehung zu einer geistigen Gemeinschaft fehlen" (S. 385).

Nun macht der Philosoph einen neuen Anfang und geht von der in der Erfahrung gegebenen sittlichen Gemeinschaft aus. Er erkennt, daß „wahre Realität (S. 394) dem individuellen Willen allein in der Verbindung mit dem sittlichen Gesamtwollen zukommt und leitet aus der Wechselwirkung der so erst mit Inhalt erfüllten Willenseinheiten die Vorstellung oder „das was wir Erscheinungswelt nennen" ab. Nachdem er das „sittliche Ideal" durch die „religiöse Idee" ergänzt hat, wobei er sich wieder an „thatsächlich Gegebenes" hält, erreicht er die „Gottesidee" (S. 431), von der er erklären muß, daß sie nicht durch einen Regressus aus der Erfahrung erhalten werden kann, wie andere Vernunftideen, daß sie nicht einmal „in Analogie irgendwelcher Erfahrungsthatsache gedacht werden kann", sondern schlechthin unbekannt „von völliger Unbestimmtheit" ist. Da nun diese völlige Unbestimmtheit auf dem Wegfall aller Relationen, aller Abhängigkeit beruht, so sollte es doch unmöglich sein, die Gottesidee noch in irgend eine Verbindung mit dem Satz vom Grunde zu bringen, der nach Wundt die ursprüngliche Form causaler Abhängigkeit ist, wie sie von ihm wieder auf Raum- und Zeitverhältnisse zurückgeführt wird.

In der That hat seit ältester Zeit das menschliche Denken in philosophischer und unphilosophischer Weise alle die Begriffe von seiner Gotteserkenntnis ausgeschlossen, deren inneren Zusammenhang Wundt so überzeugend dargethan und unter den Begriff Abhängigkeit gefaßt hat: Zeit und Raum, Schluß und Beweis, Causalität als notwendiger Zusammenhang von Ursache und Wirkung, mithin Naturzusammenhang und Naturnotwendigkeit und damit wieder Substanz oder Materie, gegen alle diese und ähnliche

Begriffe verhält sich die rein religiöse Gotteserkenntnis unbewußt oder bewußt entschieden ablehnend. Sie will darum auch nichts wissen von einer Allgemeingültigkeit aller Gesetze der Vernunft (1 Cor. 2,14. 3,19), ja sie ist so spröde gegen alles, was mit dem Satz vom Grunde zusammenhängt, daß der Philosoph selbst, um sich ihr in seinem Systeme überhaupt nur nähern zu können, den Begriffen Grund und Zweck ihr wesentliches Merkmal absprechen, sie mit gegensätzlichen Prädikaten verbinden und damit aus dem Zusammenhange mit allen obengenannten Begriffen herausheben muß, so daß sie nunmehr als „höchster Zweck" und „letzter Grund" nach seinem eigenen Urteile „jedes bestimmten Inhalts entbehren."

Schon dieser Umstand giebt Grund zu der Annahme, daß bei solchen Begriffsbildungen ein Gedankeninhalt unter ein Denkgesetz gebracht werden soll, von dem unabhängig er sich gebildet hat, daß es sich hier um einen Versuch des „logischen Denkens" handelt, sich einen ihm fremden Erkenntnisinhalt anzueignen. Treffen wir doch auch diese Begriffe letzten Grund und höchsten Zweck schon fertig in der frühesten Philosophie an, lange bevor man den Satz vom Grunde als Denkgesetz gefunden, oder gar in seiner vollen wissenschaftlichen Bedeutung und all seinen Beziehungen erkannt hatte, zu einer Zeit, als die religiöse Erkenntnis noch das Denken beherrschte. Und es scheinen die widerspruchsvollen Begriffe, welche nach Wundt gar das „treibende Motiv" der religiösen Erkeuntnis bezeichnen sollen, vielmehr von dieser, wenn man so sagen darf, in das über seine Gesetze noch unklare philosophische Denken hineingetrieben worden zu sein. Es hat ja dann auch dies Denken, als es sich auf sich selbst besann und seine Schranken erkannte, mit jeder Art von Gottesbeweis die letzte Ursache und den höchsten Zweck abgelehnt.

Ja wenn das religiöse Bedürfnis nichts wäre als die Anwandlung, nachdem man den weiten Weg von naiver Wahrnehmung zu wissenschaftlicher Erkenntnis durchmessen und ihre gesicherten Höhen erstiegen hat, nachdem man darüber mittels Hypothesenbaues sich noch um Turmeshöhe erhoben, nun noch über den letzten Halt hinaus einen Flug zu wagen: dann möchte das

religiöse Bedürfnis sich zufriedengeben mit der Berücksichtigung, welche ihm zum Schluße eine Philosophie zu teil werden lassen kann, deren ausschließliches Erkenntnisprincip die Causalität ist. In Wahrheit ist die das religiöse Bedürfnis befriedigende Erkenntnis älter als die wissenschaftliche und erreichte ihre Vollendung, als die wissenschaftliche erst in den Anfängen ihrer Entwicklung stand. Beide sind ja vielfach mit einander vermischt worden, immer aber nur mit dem Erfolg, daß beide dadurch geschädigt wurden.

Aus Wundts auf Kants Grundsätzen aufgebauter Erkenntnislehre versteht man darum wohl die individuelle und geschichtliche Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens aus der ursprünglichen Wahrnehmung, unverständlich aber bleibt darnach, in welcher Weise das letzte unbestimmte Ergebnis der höchsten Vernunfterkenntnis, die Gottesidee, in frühester unwissenschaftlicher Zeit eine überwältigende Macht über das menschliche Bewußtsein ausüben und selbst in der Naturreligion in verhältnismäßiger Reinheit erfaßt werden konnte, im Alten und Neuen Testament aber, unabhängig von aller philosophischen Spekulation, ihre vollkommenste Darstellung erreichte, so daß ohne solches ihm vorausleuchtende Licht das Auge des Philosophen selbst den schwachen, „völlig unbestimmten" Schatten seiner „transscendenten Vernunftidee", welche doch das „entscheidende Motiv" (Syst. 397) auch für die „Offenbarungsidee der naiven Glaubensstufe" (S. 452) sein soll, nicht zu finden, noch wiederzufinden vermag.

Bei seinen Ansprüchen auf Allgemeingültigkeit aller Denkgesetze für alle Erkenntnis muß sich der Philosoph für berechtigt halten, den „Glaubensvorstellungen", welche für ihn „notwendige Umwandlungen transscendenter Vernunftideen" sind, vom Standpunkt der allgemeinen Vernunfterkenntnis Grenzen zu setzen. Er verwirft da nicht nur alles Mythologische der Naturreligion (Syst. S. 668), sondern er gestattet auch „der vollkommensten sittlichen Religion", dem Christentum, weder den Anspruch auf Offenbarung, noch den Glauben an Wunder und somit auch nicht an die Gottheit Christi. Damit ist er aber weit von seinem Grundsatz abgewichen, die Erfahrung zu deuten und nicht zu

meistern; denn seine Entscheidungen kommen auf eine Verwerfung aller geschichtlichen Religionsanschauungen hinaus. Hat es doch bisher noch keinen christlichen Glauben, der als solcher Gemeindeglaube ist, gegeben ohne den Glauben an Offenbarung, Wunder, Gottheit Christi. Noch hat Kants Christentum = Innerhalb keine Gemeinde gebildet, deren Religionsanschauungen als notwendige Umwandlungen der allgemeinen Vernunftideen absoluter Zweck und Grund der Welt von der menschlichen Vernunft — geglaubt worden wären.

IV.

Gleich da, wo man zuerst der genaueren Bestimmung des Causalitätsbegriffs näher trat, wird auch auf Anknüpfungspunkte für eine Ergänzung der causalen Erkenntnis hingewiesen. Ein deutlicher Ansatz ist bei Hume erkennbar, wenn er sagt (Ess. on Hum. Underst Lect. III): „Mir scheint, daß es nur drei Principien der Ideenverbindung giebt, nämlich Aehnlichkeit, (Resemblance), fortlaufender Zusammenhang (Contiguity) in Zeit und Raum und Ursache und Wirkung.“ Im Anschluß daran, stellt J. St. Mill in seiner Logik neben die Causalität „genau genommen“ einzig die Aehnlichkeit als besondere Kategorie, die in gewissen Fällen auf jene nicht zurückgeführt werden könne. Spinoza spricht von einer vierten „allerklarsten intuitiven Erkenntnis“, welche er der „logischen Methode“ gegenüber und der „Gnade“ gleichstellt, durch welche sich die Seele notwendig mit Gott vereinigt (Von Gott d. M. etc. cap. XXII). Obschon diese Erkenntnis dem menschlichen Geiste nur in unvollkommenem Maße zugänglich ist, reißt sie Spinoza zu dem Ausruf fort: „Welch eine Vereinigung und was für eine Liebe!“ Kant bleibt nicht stehen bei einer auf den zeitlichen und räumlichen Anschauungsformen und dem Causalitätsprincip gegründeten begrifflichen Erkenntnis und einer transscendenten Vernunfterkenntnis, dadurch die Synthesis der Erfahrung zur Totalität erhoben wird, er konstatiert auch eine unbegriffliche Erkenntnisweise von sittlichem Gehalt, betreffs deren er dem Aesthetischen eine Mittelstellung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zuschreibt, das Schöne „das Symbol des Sittlich-Guten“ nennt und von dem „Intelligiblen“

spricht, „worauf der Geschmack hinaussieht". In einer Anmerkung zur Vorrede der 2ten Auflage der Krit. d. r. Vernunft (S. 26) spricht er von einem „Mehreren", dadurch ein „widerspruchsloser Begriff objektive Giltigkeit erlangen kann", und das nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden braucht, sondern auch in praktischen liegen kann.

Schiller giebt kantischen Gedankengängen und zugleich der Grundrichtung des eigenen Denkens Ausdruck, wenn er sagt: „der Begriff des Schönen fällt in das Gebiet der praktischen Vernunft, sofern diese ihre Form in der Welt der Erscheinungen widerspiegelt. Diese Analogie der Freiheit, so oft sie von der praktischen Vernunft an einem Naturwesen entdeckt wird, läßt dasselbe als schön erscheinen. Schönheit ist nichts anderes als Freiheit oder Autonomie in der Erscheinung."

Nun ist das Schöne jedenfalls Objekt einer Erkenntnis, — wie auch Kant nach anfänglichen Bedenken angenommen hat — keinenfalls aber einer rein causalen, und schon darum stimmt es nicht mit dem Sprachgebrauch überein, den Begriff der Erkenntnis so einzuengen, wie von Wundt geschieht.

Dieser versucht denn auch nicht, das Aesthetische mittels einer weiteren Ausrenkung des Causalitätsbegriffs noch in seiner Erkenntnisbestimmung unterzubringen. Damit, daß er nachdrücklich hervorhebt, die ästhetische Idee sei „nichts dem Gegenstande Aeußeres" (Syst. S. 686), „nicht ein blos Subjektives", sondern liege „latent ursprünglich" in ihm, läßt er durch die „ästhetische Anschauung" doch eben eine Erkenntnis von Objekten vermittelt werden, und wenn er dann die ästhetische Anschauung für eine notwendige dauernde Ergänzung der Wissenschaft erklärt, so berechtigt beides zu der Forderung, daß eine Darstellung des Objektiven, „welche die wissenschaftliche Darstellung ergänzt, ohne je mit dieser zusammenzufallen", mit dieser unter einen weiteren Begriff des Erkennens gebracht werden sollte.

Bei Wundts Auffassung von dem Verhältnisse, in welchem die ästhetische Anschauung und die ihr psychologisch entsprechende „Phantasieform des Denkens" zur Wirklichkeit stehen, bedürfte es sogar kaum einer besonderen Erweiterung seines Erkenntnisbe-

griffs, damit die ästhetische Anschauung dem causalen Erkennen nebengeordnet werde. Definiert er doch (Syst. S. 85) — allerdings in zweiter Linie — das Erkennen als ein Denken mit dem sich die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbindet, und erklärt andererseits (S. 684): „Der Gegenstand der künstlerischen Schöpfung und der ästhetischen Betrachtung ist nicht die gemeine, sondern die ideale Wirklichkeit". Aus den angeführten Sätzen ließe sich schulgerecht folgern, daß die ästhetische Anschauung unter den Begriff des Erkennens fiele, der wieder die untergeordneten Begriffe eines Erkennens der gemeinen und eines Erkennens der idealen Wirklichkeit umfassen würde. Soll solche Bestimmung nicht irreführen, müßte freilich u. E. das „Ideal" so stark betont werden, daß „Wirklichkeit" fast den Ton verlöre. Wundt dagegen erklärt S. 585 von der Phantasiethätigkeit: „Sie unterscheidet sich von der ersten" (von der logischen oder Verstandesform) „teils dadurch, daß nur Anschauungen, niemals Begriffe ihren Inhalt ausmachen, teils und vor allem dadurch, daß die Phantasie objektive Vorgänge ganz und gar in den ihnen in der Wirklichkeit zukommenden räumlichen und zeitlichen Eigenschaften zur Erscheinung bringt". Damit widerspricht er aber sich selbst und dem Sprachgebrauch. Seite 146 heißt es, Objekte könnten „nur begrifflich nie anschaulich" erkannt werden, und allgemein versteht man unter Phantasie schlechthin ein Vermögen, das die Vorgänge der Wirklichkeit in einer Weise aufzufassen vermag, die über zeitlich-räumliche Bedingtheit hinausführt. Eben darum kann denn auch die bildliche Erkenntnis der begrifflich causalen mit ihren durchaus zeitlich-räumlich bedingten Objekten nebengeordnet werden. Wundt giebt solchen Unterschied auch indirekt zu, indem er die Beziehung „Imaginär-Transscendent wählt für das, „was auf die formalen" (d. i. zeitlichen und räumlichen) „Eigenschaften realer Objekte von vornherein völlig unanwendbar ist" (Syst. S. 186). Wäre die aus der Phantasiethätigkeit hervorgegangene ästhetische Anschauung in ihrer bildlichen Erkenntnisweise nichts als das getreue Abbild der Wirklichkeit, so wäre es auch unerklärlich, wie „die ästhetische Form das unerläßliche Hilfsmittel zur sinnlichen Darstellung der an sich

selbst übersinnlichen sittlichen und religiösen Ideen sein könnte" (S. 674). Da die ästhetische Form also auch nach Wundts Auffassung solch Hilfsmittel ist, und da die ästhetische Idee wieder für ihn das ist, „was ursprünglich latent in dem Gegenstand liegt", muß doch durch sie, sofern sie Träger religiöser Erkenntnis wird, eine Erkenntnis des Uebersinnlichen erreichbar sein. Die ästhetische Form oder die Bildlichkeit wird mithin auch bei Wundt, was sie bei Kant und Schiller ist: „eine Spiegelung der sittlichen Freiheit."

Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft den „dogmatischen Anthropomorphismus von dem „symbolischen" unterscheidet, welcher menschliche Verhältnisse moralischer Art wie das des Vaters zu seinen Kindern gebraucht, um das Verhältnis von Gott zur Welt, nicht das Wesen Gottes an sich anschaulich zu machen, so fragt es sich: Wo ist in Kants Erkenntnissystem der Platz für diese symbolische Anschauung? Offenbar auch in jener Lücke, die durch das Eintreten der „Einbildungskraft" ausgefüllt werden sollte und doch unausgefüllt blieb, obschon darüber das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft jahrelang verzögert wurde, wie man bei Kuno Fischer Gesch. d. neuer. Phil. 3. Aufl. IV S. 650 und 667 lesen kann.

V.

Der Begriff des Erkennens, welcher der Glaubens- und der Verstandeserkenntnis überzuordnen wäre, würde nach dem Ergebnis der vorhergehenden Untersuchungen so zu erweitern sein, daß der Satz vom Grunde nicht mehr allgemeines Denkgesetz, die „gemeine Wirklichkeit" nicht mehr allgemeiner Denkinhalt wäre. Auf das, was beiden Erkenntnisarten noch Gemeinsames bliebe, weist schon Hume hin mit seiner Aehnlichkeit, die er Zeit und Raum, Ursache und Wirkung gegenüberstellt. Deutlicher wird das Gesuchte aus Kant's „objektiver Gültigkeit", die nicht aus theoretischen Erkenntnisquellen fließt, sondern auch in praktischen liegen kann und nur an die Bedingung der Widerspruchslosigkeit geknüpft ist (siehe oben S. 307). Aelter als der Satz vom Grunde ist in der Logik der Satz vom Widerspruch als früheste Form des Identitätsgesetzes. Von

beiden, dem Satz vom Grunde und dem Satz vom Widerspruch, sagt Wundt (Syst. S. 67): „Nun ließen sich alle Urteilsformen auf zwei Grundverhältnisse zurückführen: auf totale oder partielle Identität und auf einseitige oder wechselseitige Abhängigkeit — — (S. 68) demnach sind Gleichheit und Abhängigkeit niemals auf einander zurückzuführen. Wohl aber stehen beide durch eine vermittelnde logische Funktion, eben nämlich die Funktion der Begriffsgliederung in Verbindung, und dies ist dann auch der Grund, weshalb jedes Abhängigkeitsverhältnis durch ein Gleichheitsverhältnis interpretiert werden kann". Die Berechtigung einer Ueberordnung des Identitätsgesetzes als ein dem religiösen und wissenschaftlichen Erkennen Gemeinsames ergiebt sich deutlicher aus Wundts weiterer Erklärung S. 167, darnach der Satz des Widerspruchs und das Identitätsgesetz Denkgesetze im engeren Sinne sind, einfache Erkenntnisakte einschließen und das Denken, das immer ein Vergleichen nach übereinstimmenden Merkmalen (in der Funktion der Begriffsgliederung) ist, beherrschen, andererseits aber kein Prinzip enthalten, gegebene Erkenntnisinhalte in bestimmten Zusammenhang zu bringen.

Auf die Notwendigkeit einer Unterscheidung innerhalb der Vernunfterkenntnis in bezug auf ihr Verhältnis zur Glaubenserkenntnis weist der Umstand, daß man jederzeit von einem doppelten Verhältnis der Glaubenserkenntnis zur Vernunft Zeugnis abgelegt hat, indem man ihre Competenz zugleich ablehnte und doch auch wieder in Anspruch nahm. Die beliebte Unterscheidung zwischen einer durch Offenbarung erleuchteten und einer nicht erleuchteten Vernunft beweist nur das Bedürfnis nach einer Unterscheidung, befriedigt es aber nicht. Auch für die Vernunft des gläubigen Menschen enthalten die Glaubensaussagen noch einen Widerspruch und widerstreben jedem Beweisverfahren, jeder causalen Erklärung. Will man aber die erforderliche Unterscheidung mittels des Unterschieds von Vernunft und Verstandeserkenntnis erreichen, so daß nur letztere aus dem Begriff des religiösen Erkennens ausfällt, so könnte — da Verstandeserkenntnis denn doch eben Causalitätserkenntnis sein muß — diese Unterscheidung ja für identisch mit der unsrigen gelten, nur daß man dabei bisher nicht den ganzen

Umfang des Begriffs Causalität und andererseits nicht die Eigentümlichkeit des religiösen Erkennens consequent in betracht gezogen hat. Auch das in der Vernunfterkenntnis beide Erkenntnisarten Verbindende bleibt dabei unbestimmt.

Das Identitätsgesetz erweist sich nun bei näherer Prüfung als s. z. s. auf die Verbindung entgegengesetzter Erkenntnisarten eingerichtet; ist es doch möglich, daß dieselben Begriffe, welche in der Erkenntnisweise der gemeinen Wirklichkeit einander ausschließen, als identisch oder umgekehrt die identischen als ausschließend gebraucht werden, und zwar so, daß sich daraus dann unmittelbar ohne Verletzung des Satzes vom Widerspruch auch ungeschultem Verständnisse die bildliche Redeweise ergiebt, von der wir schon S. 289 f. ausführten, daß sie die allen Glaubensaussagen gemeinsame Form ist. Hier zeigt sich nun, daß diese den Satz vom Widerspruch (siehe oben S. 289) nur scheinbar verletzen. So auch, wenn es heißt: Wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe, kurz gefaßt: Tod ist Leben, oder: Laß die Toten ihre Toten begraben, Leben ist Tod. Es wäre das so nicht möglich, wenn es nur eine Erkenntnisweise der Dinge, nur ein Verhalten des erkennenden Subjekts zu ihnen gäbe und alle Vorstellungen auf zeitlich-räumliche Anschauungen eingeschränkt wären. Denn der Sinn eines solchen Paradoxon wird nicht, wie der manches anderen erfaßt, wenn man den Widerspruch durch Zusätze oder Abzüge heben will, sondern allein mittels einer unzeitlichen, unräumlichen Vorstellungsweise. Und auch das mag in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß Dogmatiker von der Allmacht Gottes, welche allein mittels des Gegensatzes zur causalen Notwendigkeit bestimmt werden kann, wohl manchmal lehren, sie sei einzig durch die contradictio in adjecto beschränkt — freilich eine schiefe Ausdrucksweise.

Macht nun die versuchte Begriffsbestimmung noch eine Unterscheidung notwendig je nachdem die Identität den Grundbegriff der causalen oder den der acausalen Erkenntnis abgiebt, so bieten sich uns dafür ungesucht die Ausdrücke eigentliche und bildliche Identität, wobei dann das Kennzeichen der letzteren jener allem bildlichen Erkennen immanente Gegensatz ist, der sich unmittelbar

in dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit aller bildlichen Vorstellungen geltend macht. Auch in der gröbsten Versinnlichung der Naturreligion schwindet nicht ganz jener immanente Gegensatz zur zeitlich-räumlichen materiellen und relativen Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde und mit ihm nicht jenes Bewußtsein der Unzulänglichkeit, Uneigentlichkeit. Demgegenüber ist dann der Aberglaube als Zerrbild des Glaubens eben eine völlige Vermischung beider Erkenntnisformen, indem durch ihn das Bildliche direkt in den causalen Zusammenhang eingefügt wird und dem entsprechend denn auch zauberische Wirkungen bezweckt werden.

Wegen des immanenten Gegensatzes zum causalen und als solchem bedingten Erkennen wird das bildliche Erkennen eben zum religiösen, zum Erkennen Gottes als unbedingt oder absolut, ein Begriff, der ohne jenen Gegensatz in der bildlichen Erkenntnisweise gar nicht vom menschlichen Denken vollzogen werden könnte, kraft seiner aber unmittelbar vollzogen werden mußte. Und deswegen erkennen wir auch unweigerlich trotz des weiten Abstandes auch der niedrigsten Form der Naturreligion den Namen Religion und den Besitz einer Gotteserkenntnis zu.

VI.

Wir gingen von dem Befunde aus, daß sich in gewissen Denkgewohnheiten ein unvermeidlicher Widerspruch gegen das biblische Wunder äußere, und daß die philosophische Begründung dieses Widerspruchs in der Lehre von der Allgemeingültigkeit des Causalitätsprincips gegeben sei. Der Umstand, daß mit solchem Widerspruch die Ueberzeugung von der Wahrheit des Wunders verbunden sein kann, führte uns zu der Forderung nach einer Ergänzung der modernen Erkenntnistheorie, nach einer besonderen Logik des religiösen Erkennens. Die Erfüllung dieser Forderung scheint uns damit angebahnt zu sein, daß für das religiöse Erkennen ein besonderer logischer Ort im Unterschied vom causalwissenschaftlichen Naturerkennen ausgemacht worden ist. Den Beweis, daß der so gefundene Begriff der „Identitätserkenntnis“ in der That geeignet ist, das religiöse Erkennen nach seiner Eigentümlichkeit in sich aufzunehmen, in systematischer Ausführlichkeit

zu geben, können wir hier, aus Rücksicht auf den knapp bemessenen Raum, nicht einmal versuchen. Ein Mehreres findet man in der schon erwähnten Schrift „Ueber Offenbarung und Wunder". Hier müssen wir uns begnügen, auf besonders bedeutsame Zeugnisse unter verschiedenen Gesichtspunkten hinzuweisen.

Wir beginnen mit zwei Aussprüchen der heiligen Schrift. 2 Mos. 3, 13: Und Mose sprach zu Gott: Wenn ich nun aber zu den Israeliten komme und ihnen sage: der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt, und sie werden mich fragen: wie heißt er? was soll ich ihnen antworten? Da erwiderte Gott Mose: Der Ich bin, bin ich. Joh. 14, 20: An demselbigen Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.

Die paulinischen Aussprüche Röm. 6, 4 und 11 und Eph. 2, 5—6, auf welche schon S. 290 verwiesen worden ist als auf solche, in denen die an Christo geschehenen Wunder sich in allgemeine Glaubensaussagen verwandeln, sind eben damit solche, in denen sich ebenfalls die religiöse Erkenntnis als Identitätserkenntnis zu erkennen giebt, wie in dem schon besprochenen lutherschen „Ich bin Christus". Es bedarf keiner weiteren Schriftcitate hier; es ist als ob man eine starke Wasserader angeschlagen hätte.

Wir stellen noch neben die wenigen alt- und neutestamentlichen Aussprüche zwei theologische Deutungen von Männern der historischen Richtung. H. Schultz, Alttest. Theolog. 2. Aufl. S. 480: „Der fromme Israelit hat einen Inhalt seines Gedankenlebens, welcher ebenso ewig und unumstößlich ist wie Gottes eigenes Leben, weil er im Grunde von Gottes eigenem Leben, wodurch die Welt ward, nicht verschieden ist". J. Gottschick (Luthers Lehre v. d. Lebensg. d. Gl. m. Chr. Theol. u. Kirch. 98. V S. 430): — — „wenn er (Luther) die Aussage: „Christus lebt in mir", oder die Verschmelzung mit Christus durch den Glauben darauf deutet, daß der Gläubige sich mit Christus identificiert und so mit ihm in seinem Gewissen zu einer Einheit, zu einem Leibe, zu einer Person wird, eine Identification, die sich darin aktualisiert, daß er vertrauensvoll Christi Güter, Gerechtigkeit und

Leben als die seinen in Anspruch nimmt, und der Aneignung und Aufhebung seiner Uebel durch Christus gewiß ist. Das conglutinari bedeutet nichts weniger, als sei es eine religiös-sittliche oder substantiell-chemische Durchdringung der Gläubigen mit Christus. Es bedeutet hinsichtlich des Gläubigen das entschiedene und energische Sich-Verlassen auf die ideelle Zusammengehörigkeit mit dem Christus für uns, hinsichtlich Christi die absolute Sicherheit und Berechtigung des Gläubigen zu solcher Identification, weil feststeht, daß auch er sich vor Gott mit dem Gläubigen identificiert".

„Wozu auch nur diese Citate? Wer wüßte nicht, daß Glaube Gemeinschaft mit Gott, also auch, wenn du so willst, Identitätserkenntnis genannt werden kann, ein Ausdruck, der übrigens etwas bedenklich an indische Weisheit erinnert!" Ich lasse mir diesen Vorwurf der Selbstverständlichkeit gern gefallen. Auch dem wird man nicht widersprechen, daß sich in der „Anwendung", welche jede Predigt über biblische Wunder von dem Wunder macht, auch immer Identitätserkenntnis in dem durch obige Citate erläuterten Sinne wird nachweisen lassen. Müssen wir dann nunmehr aber auch nicht sagen: „Wenn diese in jedem Wunder beschlossene Identitätserkenntnis in Wahrheit Erkenntnis ist, bestimmende, synthetische Erkenntnis, der causalen Erkenntnis logisch ebenbürtig, dann ist darin die Realität des biblischen Wunders einbeschlossen? Hat doch diese Erkenntnis nicht Gott als „Vernunftidee", als „Grenzbegriff" von „völliger Unbestimmtheit", darin eigentlich nichts erkannt wird, zum Inhalt, sondern fällt zusammen mit der Erkenntnis Gottes in Christo, d. i. mit der Gotteserkenntnis des biblischen Wunders. Dies ist kein Beweis für die Wahrheit des Wunders. In der oft gehörten Versicherung, wer in Christo Vergebung gefunden habe, für den werde die zuvor so anstößige geschichtliche Thatsächlichkeit des Wunders zur Gewißheit, geht man von der Annahme aus, daß die Wahrheit des Wunders im Sinne der geschichtlichen Thatsächlichkeit aus der Identitätserkenntnis bewiesen werden könne trotz des Gegensatzes, in welchem diese Erkenntnis zu aller geschichtlich-natürlichen steht. Wir hingegen beabsichtigen nichts als eine möglichst genaue Wiedergabe, Beschreibung davon, wie es sich verhält mit der Ueberzeugung

von der Wahrheit des Wunders im gläubigen Bewußtsein, ohnerachtet des Widerspruchs gegen die geschichtliche Thatsächlichkeit.

Die Einheit von biblischem Wunder und Gotteserkenntnis gilt freilich in vollem Sinne nur von den centralen biblischen Wundern, an welche für unser Bewußtsein die Gotteserkenntnis gebunden ist, insbesondere von Sinaioffenbarung, Kreuz und Auferstehung. Daneben giebt es peripherische Wunder, die der Erleuchtung durch die centralen bedürfen. Dazu gehört auch das Wunder der Brotvermehrung, wie sich auch aus Joh. 7, 26 ff. ergiebt. Je mehr in ihnen die Beziehung zu der Identitätserkenntnis zurücktritt, desto leichter wird ihnen gegenüber im gläubigen Bewußtsein das religiöse Erkennen von dem aus dem causalen Erkennen fließenden Widerspruch geschwächt, ja überwunden. Vorzüglich gilt das von einigen alttestamentlichen Wundern. Und doch wird schließlich in irgend einem Maße jedem biblischen Wunder die Beglaubigung durch die Identitätserkenntnis zukommen, d. h. sie werden alle der S. 289—90 besprochenen Umformung zugänglich sein. In dieser Umformung tritt, wie wir schon bemerkten, das Beieinander beider Erkenntnisarten deutlich zutage. Eine Apologetik, welche in der Möglichkeit solcher Umformung ein wesentliches Merkmal des biblischen Wunders sieht und daraus gerade das Bewußtsein seiner Realität fließen läßt, giebt damit dem Wunderbegriff erst seine rechte biblische Allgemeinheit wieder; fällt doch der Bibel jedes Ereignis, jede Erscheinung, auch die gesetzmäßigste, sofern darin Gottes Thun erkannt, sofern sie auf Gott bezogen wird, unter den Begriff des Wunders, vorzüglich auch der Gang der Gestirne. Und damit treten auch erst Gebet und Kultus in engste Beziehung zu dem Wunder, das nicht mehr wie in der üblichen Fassung des Begriffs, in die fernste Vergangenheit gebannt, für die Gegenwart nur die Bedeutung zu haben scheint, dem Gläubigen Verlegenheit zu bereiten.

Aber die allerersten Zeugen der centralen Wunder, welche diese als geschichtliche Thatsachen bezeugen, wie sind sie zu ihrem Zeugnis gekommen? Das zu wissen, kann von niemand verlangt werden. So viel mag man indessen sagen: Sicherlich nicht durch die Causalitätserkenntnis, welche sich in uns dem Wunder beharr-

lich widersetzt, und nicht ohne Identitätserkenntnis (2 Kor. 4, 6. Gal. 1, 16), welche durch jener Zeugnis beständig in uns gezeugt wird. Aber es war eine höhere Identitätserkenntnis, es war Offenbarung, d. h. während in uns die Identitätserkenntnis (wir verstehen darunter hier immer die im Obigen näher bestimmte) durch die Causalitätserkenntnis beständig geschwächt, ja manchmal ganz aus dem Bewußtsein verdrängt wird, muß sie bei jenen die Causalitätserkenntnis zeitweilig überwältigt haben.

Erst aus der Unabhängigkeit, welche die Identitätserkenntnis gegenüber der causalen aufweist, versteht sich die Sicherheit, mit welcher denkende Männer unserer Tage sich zu dem biblischen Wunderglauben bekennen können, ohne darum eigene Zweifel in Abrede zu stellen oder für fremde ohne Verständnis zu sein. Und doch, zur vollen Sicherheit gehört die Sicherheit über die Sicherheit. Wie die modernen Denkgewohnheiten, so lange es nur Gewohnheiten für uns sind, zwar die religiöse Erkenntnis schon in hohem Grade hemmen, aber erst dadurch, daß sie erkenntnistheoretische Begründung erhalten, den naiven Wunderglauben logisch unmöglich machen, so bedarf es für die völlige Wahrhaftigkeit auch einer neu begründeten Sicherheit des Wunderglaubens. Der Gläubige soll, um vom Gewissen in allen Fällen absolviert zu werden, die Sicherheit, mit der er sich zu dem Wunder bekennt, nicht mehr unbestimmt lassen müssen, sondern angeben können, inwiefern die Sicherheit seines Glaubens von der Sicherheit verschieden ist, die thatsächlichen Geschehnissen im causalen Zusammenhang eignet, ohne ihr darum dem Grade nach nachzustehen; denn einer Verschiedenheit ist er sich nun einmal bewußt. Gerade das besondere Verhältnis des Glaubens zum Gewissen verleiht dem religiösen Erkennen mit einer höheren Würde wohl besondere Freiheiten, legt ihm aber auch besondere Pflichten auf.

Das Naturerkennen hat solch Verhältnis nicht; Kant kann sagen, daß das Sollen in der Natur überhaupt „keinen Sinn" habe, daß es sich dort einzig darum handele, wie ein Ding ist, nicht wie es sein soll. Dagegen kann gesagt werden, daß Gewissenserkenntnis auch Identitätserkenntnis ist, denn Gewissenserkenntnis beruht auf einem Protest der in selbstsüchtiger Ver-

einzelung verleugneten Identität des sittlichen Gemeinschaftsbewußtseins, dem allein nach Wundts Ausdrucksweise „wahre Realität“ zukommt, und dessen letzter Träger der göttliche Gesamtwille ist (siehe S. 303). Ihre Identität mit der Gewissenserkenntnis dünkt uns ein weiteres wichtiges Zeugnis für die Identitätserkenntnis. Entspricht dies Verhältnis doch der Thatsache, daß der Glaube im Gewissen seinen Halt hat gegenüber dem notwendigen Widerspruch. Das bezeugt doch auch der bekannte lutherische Ausspruch: „Es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist, und daß er inwendig befindet, daß es Wahrheit sei“. Und in seiner Weise zeugt davon Kant im „Streit der Fakultäten“: „Von der Göttlichkeit einer Lehre giebt das einzige authentische Zeugnis der Gott in uns — die moralische Vernunft“.

Darin, daß die Gewissenserkenntnis sich als s. z. s. nach innen gewendete Identitätserkenntnis bezeichnen läßt, findet die oben gegebene Bestimmung der religiösen Erkenntnis eine weitere Bestätigung. Man kann sie im Anschluß daran dann nach außen gewendete Identitätserkenntnis oder Vollendung der Gewissenserkenntnis nennen. Verbindet doch das religiöse Erkennen sittliche und Naturerkenntnis, indem es in Gott das Subjekt der Gewissenskundgebung mit dem letzten Subjekt der Naturerscheinungen identificirt. Der Idee nach kommt denn auch der religiösen Erkenntnis die gleiche Allgemeingültigkeit zu (1 Tim. 2, 4) wie der causalen, und es bleibt für den Glauben ein drückendes Geheimnis, daß sie thatsächlich nicht in vollem Sinne allgemeingültig ist. Man mag damit das sie begleitende Bewußtsein der Unzulänglichkeit (1 Kor. 13, 12) in Beziehung setzen, welches wir zur unterscheidenden Artbestimmung der Identität des religiösen Erkennens als bildlicher Identität verwerteten. Mit der unerfüllten Forderung der Allgemeingültigkeit und mit dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit nimmt die Identitätserkenntnis auch den vorzüglich im Christentum hervortretenden eschatologischen Charakter aller Religionen in ihren Begriff auf.

Entsprechen sich begrifflich Identitätserkenntnis und Allgemeinbewußtsein, so ist Identitätserkenntnis ohne Gemeinbewußt-

sein überhaupt undenkbar, und dem entspricht wieder die Bedeutung des Gemeindebewußtseins im christlichen Glauben. In diesem Gemeindebewußtsein, d. i. in der Gemeinschaft des heiligen Geistes, liegt eine Bürgschaft dafür, daß die große Freiheit, welche dem Wunder der Identitätserkenntnis eignet, bei fehlender Allgemeingültigkeit und notwendiger Unzulänglichkeit nicht zur Willkür werde. Wir haben uns darum bemüht (Ueber Offenbar. und Wunder a. a. O. und S. 44 u. 47) die Bedeutung des Gemeindebewußtseins als „Offenbarungsfaktors" zu erhöhter Geltung zu bringen. Auf Grund des Gemeindebewußtseins einerseits, und auf Grund des der Identitätserkenntnis ebenso wesentlichen Gegensatzes zur causalen Notwendigkeit andererseits können wir endlich für die Identitätserkenntnis, wie sie sich aus allen vorhergehenden Untersuchungen ergeben hat, und für das in ihr beruhende Wunder zwei Begriffe reklamieren, die für den christlichen Glauben von höchstem Werte sind: Liebe — das Identitätsgefühl zur Identitätserkenntnis — und Freiheit.

In der ursprünglichen naiven Wahrnehmung sind das bildliche und das causale Erkennen noch ungeschieden. Im Kindheitsalter des Menschen herrscht wie in dem der Menschheit das bildliche Erkennen vor. Je unerklärlicher die Naturvorgänge für den Menschen sind, desto schwieriger ist für ihn eine logische Unterscheidung des Wunderbaren und Natürlichen. Angelegt aber ist sie in all seinem Denken in der mittels seiner Willenshandlungen sich vollziehenden Unterscheidung des eigenen denkenden Subjektes von den äußeren Eindrücken. Diese Willenshandlungen ermöglichen es ihm, die Naturvorgänge zu erkennen teilweise als von den eigenen Willenshandlungen und denjenigen ihm gleicher, denkender Subjekte abhängig, teilweise als Verkörperungen eines Willens, in bezug auf welchen die Gleichsetzung mit dem eigenen Willen unzulänglich ist und immer unzulänglicher wird, je mehr sich die Herrschaft des eigenen Willens über die Naturvorgänge dank ihrer Regelmäßigkeit ausdehnt. Mit dieser Ausdehnung aber tritt zugleich der materielle Substanzbegriff an die Stelle des voluntaristischen mythologischen (Wundt, Logik I 552), und der mit dem letzteren verbundene Gottesbegriff löst sich von den Einzelerscheinungen.

Man hat letzthin vielfach den Ursprung der Religion als Naturreligion in dem „Unendlichkeitsgefühl“ zu finden gemeint. Auch diesem Begriff gegenüber bewährt sich der Begriff der bildlichen Identitätserkenntnis. Der Ausdruck Unendlichkeitsgefühl ist schon zu allgemein, insofern damit doch nur die Unendlichkeit des Unendlich-Großen und zwar im Sinne von Kants „Mathematisch-Erhabenem“ gemeint sein kann. Dann liegt wohl in dem Begriff des Mathematisch-Erhabenen die Beziehung zu dem Begriff des Sittlichen, deren jeder Begriff bedarf, welcher den Ursprung der Religion bezeichnen soll, aber es fehlt jede Beziehung zu so ursprünglichen Erscheinungsformen der Religion wie der Fetischdienst der Naturvölker. Führt man dagegen das Unendlichkeitsgefühl auf die Identitätserkenntnis zurück, in welcher sich der menschliche Geist ins Unendliche in allen Naturerscheinungen wiederfindet, so ist eine Einheit hergestellt zwischen den rohesten Formen des sogenannten Animismus und den erhabensten Liedern des Psalters. Dabei kann auch so doch erst mit vollem Recht von einer gefühlten Unendlichkeit geredet werden.

Mit dem ersten, oben gekennzeichneten Selbständigwerden causalwissenschaftlichen Denkens läßt sich auch eine weitere Scheidung in der naiven Wahrnehmung in Verbindung bringen: aus der mythologischen Bildlichkeit, in welcher die religiöse und die ästhetische noch nicht unterschieden sind, kann sich die ästhetische, insbesondere die poetische nunmehr absondern. Solchem Ursprung zufolge finden wir denn auch in der Kunst das Wunder wieder, und zwar immer von dem Bewußtsein subjektiver Willkür begleitet. Um des ursprünglichen Zusammenhangs willen konnten wir auch aus den Zugeständnissen, die dem ästhetischen Erkennen gemacht wurden, für das religiöse Vorteil ziehen. Je mehr die naive Fassung des Göttlichen einer reflektierten weicht, desto eher kann ihre ursprüngliche Form zum Spiel der Phantasie werden, die nur noch an dem Entgegenkommen haftet, das manche Naturerscheinungen einer Uebertragung menschlicher Gefühle auf Nicht-Menschliches entgegenbringen. Kant erklärt das Schöne aus einer „Betrachtung ohne die Absicht auf Erkenntnis“, aus der „absichtslosen Harmonie von Verstand und Einbildungskraft“ oder dem

„freien Spiel beider Kräfte“.

Lockert sich so das Gefüge der mythologischen Bildlichkeit, so führt diese Entwicklung dann wohl die Auflösung der Naturreligion und bei dem unlöslichen Zusammenhange von Religion und Sittlichkeit das sittliche Verderben des davon betroffenen Volkes herbei, wenn sich dieses nicht zu der höheren sittlichen Glaubenserkenntnis erhebt, in der nicht mehr als Naturbildlichkeit in der Natur selbst ein dem Religiösen fremdes Element mitwirkt, dagegen die Uebereinstimmung mit der Gewissenserkenntnis voll ins Bewußtsein tritt.

In der geschichtlich-sittlichen Bildlichkeit der biblischen Offenbarung, im Christentum als der Erlösungsreligion kommt, wie wir sahen, die Identitätserkenntnis zu ihrem vollendetsten Ausdruck. Die Erlösung erlangt da Rechtskraft nach dem Identitätsgesetze, daß so Einer für alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben. Die Anwendung der Erkenntnis nach dem Satz vom Grunde verhilft nicht zum Verständnis der Erlösung, wie sich an Anselms mißglücktem Versuche zeigt.

Man kann wohl sagen, der Schaden aller Dogmatik, das was sie in Verruf gebracht hat, bestehe in der Verquickung von Causalitäts- und Identitätserkenntnis. Die Eintragung der Causalitätserkenntnis in die Identitätserkenntnis durch Schlußfolgerung oder auch Versinnlichung erzeugt eben jene Halbwunder, jene Verstandeswunder, von denen wir Seite 289 Beispiele anführten bei Besprechung verschiedener Weisen, allgemeine Glaubensaussagen in die Darstellung von Einzelvorgängen umzuwandeln. Jenen Verstandeswundern gegenüber weist sich das biblische Wunder auch dadurch als ursprüngliche Form der Identitätserkenntnis aus, daß es allein sich vor dem Widerspruch einer folgerechten Verstandeserkenntnis zu behaupten weiß.

Je ausschließlicher die Causalitätserkenntnis auf religiösem Gebiete Anwendung findet, desto mehr Autoritätsglaube, und zugleich scheiden sich damit Religion und Moral mit dem Erfolg beiderseitiger Entwertung, wie dies der Nominalismus zu Ausgang des Mittelalters belegt. Luther hat, in Kraft der Joh. 14,20 verheißenen Identitätserkenntnis und in Uebereinstimmung

mit dem darauf gegründeten Identitätszeugnis des Apostel Paulus, die Identität, in welcher das ganze Gesetz und die Propheten hängen, der nominalistischen Zersetzung gegenüber wieder zur Geltung gebracht. Ist der Glaube nicht Identitätserkenntnis, dann ist die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben das, wozu ihre Gegner sie stempeln — ein Freibrief für das Sündigen.

Wie starke Neigung zur Identifikation dogmatische Begriffe haben, möchten wir noch durch folgenden Satz aus einer Abhandlung von H. Schultz „Der Ordo salutis in der Dogmatik" (Stud. u. Kr. III 99. S. 436—37), belegen: „So könnte man geneigt sein zu lehren: Der heilige Geist, indem er den Glauben hervorruft (in welchem die Buße mitgesetzt ist) wirkt die Wiedergeburt, die nichts anderes ist als die Rechtfertigung (in der die Bekehrung notwendig mit enthalten ist); dann würde der ordo salutis sich inhaltlich mit der justificatio per fidem decken".

Es mag ja scheinen, als sei mit dem allen nichts für die Lösung der Wunderfrage ausgerichtet, denn die bildliche Bedeutung des Wunders sei bei der Wunderfrage überhaupt nicht in Frage gekommen. Aber nicht um die bildliche Bedeutung aller Glaubensaussagen und damit des biblischen Wunders, sondern um die Bedeutung dieser Bildlichkeit für das menschliche Erkenntnisvermögen hat es sich in dieser Abhandlung gehandelt, und zwar wieder nicht um eine Bedeutung, welche dieser Bildlichkeit erst als letzter Rückhalt des Glaubens beigelegt werden soll, sondern um die Bedeutung, welche sie stets gehabt hat und noch hat, nur daß dieselbe durch einseitige Wertung des causalen Erkennens verdunkelt ist. Begriffsregulierungen können ja überhaupt nichts anderes thun als Werte bestimmen, schaffen können sie sie nicht, und doch sind sie von größter Wichtigkeit: erst mittels richtiger Begriffsbestimmungen wird der denkende Mensch immer aufs neue Herr seines geistigen Besitzes.

Aber auch nicht einmal etwas theologisch völlig Neues meinen wir hier geboten zu haben. Es ist nur das zusammengefaßt worden, was die beiden Grundrichtungen in der Theologie in bezug auf die Wunderfrage bereits eingeräumt haben. Die Ortho-

doxen geben zu, daß die Wahrheit des Wunders nicht ohne Glauben erkannt wird, also daß das Wunder nicht als geschichtliche Thatsache Objekt der wissenschaftlichen, d. i. causalen Geschichtserkenntnis ist; die Liberalen, daß der rein geschichtliche Christus, d. i. der Christus, welcher mit Absehen von allen biblischen Wundern dargestellt wird, nicht Objekt des Glaubens ist. Wir ziehen die Folgerung: das religiöse Wunder ist der Inhalt einer dem Glauben eigentümlichen, vom causalen Erkennen verschiedenen Erkenntnisform.

Allerdings behaupten die Orthodoxen dann doch — man möchte wagen, zu sagen, unter letzter Nachwirkung eines verfeinerten Aberglaubens (Siehe oben S. 312) — daß s. z. s. nachträglich das Wunder für den Glauben sich wieder in den causalen Zusammenhang einfügen lasse. Das ergiebt dann das Wunder des göttlichen „Eingreifens", für das wir auf den Anfang dieser Abhandlung und S. 299 verweisen. Und viele liberale Theologen suchen doch wieder, ohne Wunder oder wenigstens mit nur einem auszukommen. Aber ist es nicht eben jenes Wunder des Eingreifens, das sie scheuen?

Haben wir theoretisch in bezug auf die Wunderfrage nichts völlig Neues gebracht, so lassen unsere Ausführungen es praktisch erst gar beim Alten, bei der unveränderten Verkündigung des unveränderten, unverkürzten Schriftwortes, wie sie seit bald 1900 Jahren in ihrer eigensten Art unverändert geblieben ist (1. Kor. 1, 23—24), so große Veränderungen auch das begriffliche Denken nach dem Satz vom Grunde inzwischen erfahren hat. In ihrem Mittelpunkt noch dieselben „centralen" Wunder; von ihnen aus die peripherischen beleuchtet. Keine Versuche, ohne das Wunder fertig zu werden, keine gepredigte Geschichte: aber auch keine dogmatische Metaphysik, keine Versuche, die geschichtliche Thatsächlichkeit des Wunders im Unterschiede von seiner Bildlichkeit durch allerlei Bildlichkeit von Gesetzgeber, Mechaniker und Chemiker zu beweisen; vielmehr ein häufiges Betonen der Unvorstellbarkeit, Unbegreiflichkeit des Wunders. Auf die Frage: Ist denn nun das Wunder (der Auferstehung) wirklich geschehen? etwa die Antwort: Dies Wunder und jedes Glaubenswunder ist

als göttliches Thun wirklich geschehen, und geschieht noch wirklich; aber eben als Wunder oder göttliches Thun kann es nur vom Glauben, nur im Gegensatz zum Wirklichen (Gemeinwirklichen), erkannt werden. Die Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze, ihre Allgemeingültigkeit für das causale Erkennen anerkannt, aber die Gebietsüberschreitungen des causalen Erkennens, sein Anspruch auf Alleingültigkeit zurückgewiesen.

Es giebt heutzutage viele, die an Wunder glauben, ohne es zu wissen. Ja auch der konsequenteste moderne Denker vermag nicht, das Irrationale ganz aus seinem Denken zu verbannen. Sei es, daß dies zu Tage tritt in der religiösen Erziehung seiner Kinder, oder angesichts fremden Sterbens, oder beim Herannahen des eigenen, sei es bei Gelegenheit christlicher Feste u. s. w., immer in Verbindung mit unbefriedigten sittlichen Bedürfnissen, für die man dann wohl Befriedigung sucht in Kunst und Poesie. Dieser glimmende Docht ist anzufachen. Ein Ausspruch in Langes Geschichte des Materialismus kennzeichnet treffend eine verbreitete Gesinnung, welche unklarer Wunderglaube genannt werden kann: „Der Umstand, daß überhaupt ein dichtender schaffender Trieb in unsere Brust gelegt ist, welcher in Philosophie, Kunst und Religion oft mit dem Zeugnis unserer Sinne und unseres Verstandes in direkten Widerspruch tritt und dann doch Schöpfungen hervorbringt, welche die edelsten gesündesten Menschen höher halten als bloße Erkenntnisse, dieser Umstand schon deutet darauf hin, daß auch der Idealismus mit der unbekannten Wahrheit zusammenhängt“.

Man gestatte uns noch zum Schluß eine kurze besondere Formulierung unserer Auffassung, auch wenn sie vielleicht nicht viel mehr als epideiktischen Wert haben sollte. Der edle Bischof Berkeley, dessen Philosophie die erkenntnistheoretischen Grundzüge der neueren Philosophie bereits vielfach in der Gestalt zeigt, in welcher sie sich in allen späteren idealistischen Systemen bis herab zu dem Wundts wiederholen, erhält in Windelbands Geschichte der neueren Philosophie das Lob, daß seine Lehre besser als die irgend eines andern Philosophen mit dem Geiste des Christentums

übereinstimme. Nach Berkeleys Auffassung ist die Welt die Vorstellung des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste. Es fehlt aber bei ihm jede Erklärung darüber, in welcher Weise Gott, der doch nicht eben nur wie die Welt blos Vorstellung sein kann, unterschiedlich von der Welt erkannt wird. Im Anschluß an Berkeley möchten wir, ihn ergänzend, sagen: Die Causalität sei die Form, in welcher Gottes Geist im menschlichen Geiste die Natur vorstellt, welche damit zum „Dasein der Dinge" wird, „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist". Daher die große Erkenntnisbedeutung der Causalität für alles menschliche Denken. Seinen Geist aber offenbart Gott dem Menschen, der sein Bild ist (1 Mos. 1,27), dadurch, daß der Mensch zu der Welt der Vorstellungen in eine freie bildliche Beziehung tritt und so in ihr einen Spiegel seines Innern, seines Geistes und damit zugleich ein Bild Gottes findet, unvollkommen in den Erscheinungen der äußeren Natur, vollkommener in denen des Menschenlebens, am vollkommensten Gott in sich erkennend in dem Christus, der eben um dieser Erkenntnis willen das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes", „der Glanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens" ist, und doch wieder nur für den ist, dem in Ihm die eigene Gottebenbildlichkeit, Gottesgemeinschaft wieder ins Bewußtsein tritt, daraus sie durch eine rätselhafte Uebermacht der sinnlichen Natureindrücke verdrängt werden kann.

Ueber die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden.

Antrittsvorlesung, gehalten am 27. April 1900

von

Lic. R. Knopf,
Privatdozenten zu Marburg.

Die Frage nach den sozialen Zuständen der ältesten Christengemeinden entbehrt bei der sozialen Richtung der Gegenwart sicher nicht eines gewissen Interesses. Es hat ja fast zu keiner Zeit an Stimmen gefehlt, die die Zustände der ältesten Gemeinde in Jerusalem nach der Schilderung der Apostelgeschichte als vorbildlich für die soziale Gestaltung auch der jeweils gegenwärtigen Gesellschaft erklärt haben, und man hat es hie und da in kleineren Kreisen versucht, diesem Ideale Leben zu verleihen.

Wir wollen es nun heute nicht auf uns nehmen, die historische Frage nach den sozialen Verhältnissen in der Urgemeinde zu ergründen. Die Nachrichten, die uns die Apostelgeschichte in diesem Punkte giebt, sind offenbar zum guten Teile schematisierend und idealisierend. Sicher ist das Eine, daß die Gemeinde als Ganzes arm war, so arm, daß in den jungen Heidengemeinden für die Armen der Heiligen zu Jerusalem gesammelt werden mußte. Diese Thatsache wird uns aus verschiedenen Stellen der Paulusbriefe, die darauf Bezug nehmen, klar (Gal. 2_{10}, I Kor. 16_1 ff. II Kor. 8 f., Rm. 15_{25}). Die Entwicklung der Urgemeinde war ja sehr bald in

vieler Hinsicht eine rückläufige. In den Städten Palästinas hat das Christentum seinen Nährboden nicht gefunden, wenigstens nicht auf die Dauer gefunden. Mag das Christentum auch in einem entlegenen Winkel der Welt geboren sein — seinen großen Zug durch die antike Welt hat es auf den Wegen des Welthandels und der Weltkultur genommen; die Emporien und Häfen der antiken Mittelmeergemeinschaft sind vom 1. Jahrhundert an die Stützpunkte der neuen Religion gewesen. Die jungen lebenskräftigen und emporblühenden Gemeinden auf dem Boden der griechisch-römisch-orientalischen Weltkultur sollen allein uns heute beschäftigen, und wir wollen bei ihnen an der Hand unserer Quellen untersuchen, welcher Art denn die soziale Zusammensetzung der neuen Gemeinden war, aus was für Ständen und Berufen sich ihre Mitglieder zusammensetzten.

Die altchristliche Mission ist die Wege des Handels und Verkehres gewandert. Daraus folgt unmittelbar, daß wir es in der älteren Zeit vornehmlich mit Stadtgemeinden zu thun haben. Unsere Quellen lassen uns nur Blicke in Stadtgemeinden thun, äußerst selten hören wir von Christen oder Gemeinden auf dem Lande. Zu den spärlichen Stellen, die von Christen auf dem Lande sprechen, gehört I Clem. 42_4 wo wir erfahren, die Apostel hätten κατὰ χώρας καὶ πόλεις, in Dorf und Stadt verkündet, getauft und die Erstlinge zu Bischöfen eingesetzt, eine Aussage, aus der wohl zu schließen ist, daß Clem. Rom. auch wirklich Landgemeinden gekannt habe. Ferner lesen wir in dem bekannten Briefe Plinius des Jüngeren an Trajan über das Vorgehen gegen die Christen (ep. X 96): neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.

Aber es sind doch im Ganzen so gut wie ausschließlich städtische Gemeinden, die im 1. und 2. Jahrhundert in unsern Gesichtskreis treten. Von vornherein haben wir demnach anzunehmen, daß wir fast ausschließlich Mitglieder der städtischen Stände in der ältesten Kirche finden werden. Nicht Bauern und nicht andere Dorfbewohner, sondern Kaufleute, Handwerker, Kleingewerbetreibende und die Sklaven der Stadtbewohner müssen den Grundstock der Gemeinden gebildet haben. — Und zwar hat allem

nach die neue Religion die Masse ihrer Anhänger aus den Schichten des niederen Volkes gewonnen: Sklaven, bescheidene Freigelassene, kleine Leute müssen im 1. und auch noch im 2. Jahrhundert der Kirche die Hauptzahl ihrer Gläubigen geliefert haben, und das Urteil, das in dieser Hinsicht Paulus über die korinthische Gemeinde gefällt hat, wird wohl auch für die meisten der andern alten Gemeinden gegolten haben: Seht doch eure Berufung an, Brüder, da sind nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel mächtige, nicht viel vornehme Leute. Sondern was der Welt für töricht gilt, hat Gott auserwählt, die Weisen zu beschämen, und was der Welt für schwach gilt, das Starke zu beschämen, und was der Welt für unedel gilt und verachtet ist, hat Gott auserwählt, was nichts ist, um zunichte zu machen, was etwas ist (I Kor. 1_{26-28}). Arme und Bedürftige können nichts Seltenes in den Gemeinden gewesen sein. Wir hören von manchen Gemeinden ganz allgemein, sie seien arm gewesen. So sagt Paulus von den mazedonischen Gemeinden: ihre tiefe Armut ist überschwänglich geworden zum Reichtum ihrer Schlichtheit (II Kor. 8_2). Apoc. 2_8 f. steht: Und dem Engel der Gemeinde in Smyrna schreib': Dies sagt der Erste und der Letzte, der starb und lebendig ward: Ich kenne Deine Bedrängnis und Armut . . . und ähnlich heißt's 3_7 f.: Und dem Engel der Gemeinde in Philadelphia schreib': Dies sagt der Heilige, der Wahrhaftige . . . . Ich kenne Deine Werke . . . . Denn Du hast geringe Kraft, und hast mein Wort bewahrt und meinen Namen nicht verleugnet.

In den meisten Gemeinden sind Arme zahlreich zu finden gewesen. Die so oft uns aufstoßenden Gebote, wohlzuthun und mitzuteilen, setzen dies voraus. Grade auf die sozial Schwachen muß ja die christliche ἀδελφότης eine große Anziehung ausgeübt haben. Man trat durch das Christwerden in einen Bund ein, dessen einzelne Glieder auch in weltlichen Dingen einander helfend zur Seite standen: Laßt uns Gutes thun an jedermann, am meisten aber an des Glaubens Genossen (Gal. 6_{10}), ist ein Grundsatz der altchristlichen Sittenlehre. Und der soziale Bund, in den man eintrat, endete nicht an den Stadtgrenzen, er reichte weithin über alle größeren, bald auch viele kleinere Städte des römischen Reiches.

Wir wissen ja, daß damals in den Zeiten des blühenden Mittelmeerhandels die Freizügigkeit auch in den niederen Schichten der kleinen Handwerker und Gewerbetreibenden eine große war. Wenn nun ein christlicher Walker aus Milet nach Korinth kam, oder ein Gerber von Alexandrien nach Rom zog, so fand er bei seinen Glaubensgenossen gastfreundliche Aufnahme, man verschaffte ihm Arbeit, man empfahl ihn, gab ihm Kredit, erkrankte er, so fand er gebende und pflegende Hände — alles das sind Vorzüge in sozialer Hinsicht, die das Christentum dem gemeinen Manne sehr anziehend machen mußten. — Und die soziale Hilfe ging noch über das Leben hinaus. Zugehörigkeit zur Christengemeinde bedeutete für den Armen bis zu einem gewissen Grade Angehörigkeit zu einer Sterbekasse und zu einer Lebensversicherung. Denn erstens sorgten die Glaubensbrüder dafür, daß dem armen Gemeindegliede ein angemessenes Begräbnis zu Teil ward. Die Organisation als collegia funeraticia ermöglichte ja den christlichen Gemeinden in Verfolgungszeiten gradezu eine gewisse rechtliche Existenz und von der Fürsorge der Gemeinde für ihre Toten legen die Katakomben verschiedener Städte Zeugnis ab. Dann aber weiter: Die Gemeinde hatte den Witwen und Waisen ihrer verstorbenen Glieder gegenüber Liebespflichten zu erfüllen: Reine Frömmigkeit, fleckenlose vor Gott dem Vater ist das: nach den Witwen und Waisen zu sehen in ihrer Trübsal, sich selbst frei zu halten vom Schmutz der Welt (Jac. 1 27); besuchet Witwen, und übersehet sie nicht (Herm. sim. I 8); Die Witwen sollen nicht vernachlässigt werden (Ign. Pol. 4 1), solche und viele ähnliche Stellen[1]) der älteren Literatur beweisen zur Genüge die Thatsache, daß die Christengemeinde von dem Bewußtsein der Pflicht, für die Witwen und Waisen sorgen zu müssen, zur Genüge durchdrungen war. An einzelnen Stellen erscheint die Sorge um die Witwen und Waisen geradezu als eine nota ecclesiae gegenüber den Gottlosen und den Häretikern. Die Leute, die auf dem Wege des Schwarzen sind, achten nicht auf Witwe und Waise (Barn. 20 2), nicht um Liebe kümmern sich die Häretiker, nicht um Witwe, nicht

[1]) Vgl. die Zusammenstellung bei Harnack zu Hermas, mand. VIII 10.

um Waise, nicht um Bedrängten, nicht um Gebundenen oder Gelösten, nicht um Hungernden oder Durstenden (Ign. Smyr. 6 2). Natürlich mußte solch eine Liebesthätigkeit einen tiefen Eindruck auf den kleinen Mann machen und ihn ungemein anziehen. Die praktische Nächstenliebe war einer der bedeutendsten und einleuchtendsten Vorzüge der neuen Religion in den Augen der Armen, während sie auf den Reichen eher abschreckend wirken konnte, denn er übernahm bei seinem Eintritt in die neue Gemeinschaft vornehmlich Pflichten, die sozialen Vorteile hingegen hatten für ihn keinen Wert. Kein Wunder also, wenn in die alten Christengemeinden meist Leute der niederen Schichten eintraten: kleine Leute des dritten Standes und Freigelassene mögen wohl vor allem sich an die Gemeinden angeschlossen haben.

Aber auch die Angehörigen der niedrigsten und doch an Zahl stärksten sozialen Schichte, die Angehörigen des Sklavenstandes haben ein bedeutendes Element in der Zusammensetzung der altchristlichen Gemeinden gebildet. Wir begegnen in den altchristlichen Schriftstücken gar nicht selten der Erwähnung von Sklaven. Des öfteren finden wir z. B. Hausgemeinden erwähnt, eine Erscheinung, auf die wir noch zurückkommen werden. Wenn ein Besitzer von Sklaven sich der Gemeinde anschloß, so brachte er wohl meist auch seine Sklaven mit in die Gemeinde hinüber. Mit einem herüberkommenden Herrn kamen so auf einmal 3, 4, 6, 10 oder noch mehr Sklaven in die Gemeinde. Ferner war es, wenn in einem heidnischen Haushalte ein Sklave einmal Christ geworden war, leicht möglich, daß dieser eine mehrere seiner Mitsklaven gewann. Die enge Berührung der Sklaven untereinander, die gleiche Lebenshaltung machte dies leicht möglich. So können sich in größeren heidnischen Haushalten sehr wohl ganze Kreise von christlichen Sklaven gebildet haben. Spuren solcher Kreise lassen sich noch hie und da nachweisen. So z. B. können „die Leute der Chloe" (I Kor. 1 11) einen solchen Kreis bedeuten; daß die Herrin auch Christin war, ist gar nicht nötig. Sicher haben wir es mit solchen Kreisen in dem Empfehlungsschreiben für die Phöbe zu thun (Rm. 16), wo wir lesen (v. 10 f.): grüßet die

Leute von Aristobulos' Hause . . . Grüßet die Christen aus dem Hause des Narkissos. Auch die im selben Schreiben (v. 12) erwähnten Tryphäna und Tryphosa sind wahrscheinlich christliche Sklavinen in einem heidnischen Haushalte. [1])

Die Haustafeln in den verschiedenen altchristlichen Schriftstücken bringen regelmäßig Ermahnungen auch für die Sklaven, hie und da noch mit besonderer Berücksichtigung des Falles, daß der Herr der Sklaven selber Christ war. Dann konnten es sich die Sklaven eher beifallen lassen, unfolgsam und anmaßend zu sein, weshalb wir Mahnungen wie diese finden: Die [Sklaven] aber, die Gläubige zu Herren haben, sollen diese nicht darum geringer achten, weil sie Brüder sind, sondern umso williger dienen, weil sie es mit Gläubigen zu thun haben, die sich des Wohlthuns befleißigen. (I Tim. 6 2.)

Die Anziehungskraft, die das Christentum auf den unfreien Stand ausgeübt hat, ist eine sehr bedeutende gewesen. Für manches, was dem freien Manne am Christentum als Thorheit erscheinen mußte, hatten die Sklaven ein feineres Verständnis. Grundsätze wie der: da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib konnten grade in jenen Kreisen auf die freudigste Zustimmung rechnen.

Und der Sklave, der in die Gemeinde eintrat, fand in ihr nicht nur einen Glauben, der sein Herz tröstete, der ihm die Zukunft vom herrlichsten Lichte umflossen malte, sondern er fand, wo es not that, auch thätige Hilfe. Seine Glaubensbrüder konnten ihn unterstützen, die auch bei den Heiden angesehenen Gemeindeglieder konnten durch Rücksprache mit dem Herrn eines Sklaven das Los des betreffenden Unfreien mildern, ein reicher Christ konnte einen christlichen Sklaven seinem Herrn abkaufen und ihn dann als eigenen Sklaven besser halten, als es der frühere Herr gethan hatte. Wir vermögen sogar hie und da aus unsern Quellen eine Gepflogenheit in den Gemeinden belegen, die ohne Zweifel den Sklaven das Christentum sehr anziehend machen mußte. Wir lesen im Briefe des Ignatius an Polykarp: sie (die Sklaven und

---

[1]) Vgl. Weizsäcker, Ap. Zeit. S. 348 f.

Sklavinen) mögen nicht begehren, aus der gemeinsamen Kasse losgekauft zu werden, damit sie nicht als Knechte der Begierde erfunden werden (4 3). Damit können wir als Parallelen vergleichen z. B. Hermas, mand. VIII 10 „aus Zwangslage loszukaufen die Knechte Gottes" oder sim. I 8 „statt Aecker kauft euch bedrängte Seelen, soweit dies einer vermag". Es wurde also als gute That angesehen, wenn jemand einen christlichen Sklaven freikaufte, ja es kam vor, daß einzelne Sklaven sogar von Gemeindewegen aus der gemeinsamen Kasse losgekauft wurden. Den Sklaven war ja dies natürlich höchst erwünscht; sie erwarteten wohl direkt freigelassen zu werden, wenn ihre Herrn Christen waren, freigekauft zu werden, wenn sie das Eigentum heidnischer Herren waren. Diese Emanzipationsgelüste der Sklaven sind auch mit eine Voraussetzung, aus der wir die Mahnungen der Haustafeln an die Sklaven zu verstehen haben. Der Anspruch der Sklaven, als Christen frei zu werden, muß übrigens sehr alt gewesen sein, da bereits der Apostel Paulus im I Kor. (7 21–24) dagegen ankämpft. — Wir sehen aus den bisherigen Ausführungen, wie ein breites Element in den Gemeinden den niederen Ständen angehört haben muß. Bis weit ins 2. Jahrhundert hinein werden wohl die Angehörigen der untern Gesellschaftsschichten die erdrückende Mehrheit in den meisten Gemeinden gebildet haben. Das haben uns einzelne Stellen aus unserer Quellenliteratur gezeigt, das beweisen uns auch allgemeine Erwägungen, die wir noch anstellen können: der Zuschnitt der altchristlichen Ethik in vielen ihren Teilen, die Gesamthaltung einzelner Erbauungsschriften, die wie der Jakobusbrief oder die Johannesapokalypse knirschenden Haß oder lodernden Zorn gegen die Mächtigen und Reichen der Erde atmen, und die doch in den weitesten Kreisen Anklang fanden, die Gesamtrichtung der alten Eschatologie, die kunstlose, zuweilen kann man fast sagen barbarische Form mancher Stücke der uns erhaltenen griechischen Literatur und der altlateinischen Uebersetzungen, alles das sind Thatsachen, die es uns nahelegen, das hergebrachte Bild der ältesten Gemeinden als Kreise armer und niedriger Leute in den Hauptzügen für richtig anzuerkennen.

Nun aber versuchen wir es weiter, auch noch andere Seiten

an dem Bilde der sozialen Zusammensetzung der ältesten Gemeinden ausfindig zu machen. Waren nicht auch Elemente aus höheren sozialen Schichten im Urchristentume vorhanden, welchen Ständen gehörten diese Leute an, wo können wir sie nachweisen? Das Christentum ist die Wege des Handels und Verkehres gegangen. Wir finden demgemäß in den ältesten Gemeinden ein sehr freizügiges Element stark hervortretend. Wir sehen hier ganz ab von den berufsmäßigen Wandercharismatikern, den Aposteln und Profeten, die unstät umherziehend dem Geiste dienten. Die Forderung der altchristlichen Sittenlehre, weitestgehende, unbedingte Gastfreundschaft zu gewähren, ist nicht nur mit Rücksicht auf diese wandernden Charismatiker aufgestellt, sondern viel mehr noch mit Rücksicht auf die vielen reisenden Brüder, die ihr weltlicher Beruf zwischen den großen Zentren des Handels und Verkehrs hin- und hertreibt. Die Gastfreundschaft ist eine Grundtugend in der altchristlichen Sittenlehre. Belegstellen dafür anzuführen, ist unnötig. I Clem. 1_2 (vrgl. auch 10_7—12_8) wird Gastfreundschaft mit Glauben, Frömmigkeit, Gnosis in eine Linie gestellt. — Wer soll nun diese Gastfreundschaft genießen? Einmal selbstverständlich jene, die um des Namens willen hinausgezogen waren. Aber das waren natürlich immer nur wenige, und sie hatten dazu zum Teil gar keine Veranlassung, in schon bestehenden Gemeinden zu weilen. Die ausgedehnte Gastfreundschaft gegen Glaubensgenossen, die in der alten Christenheit geübt wurde, setzt noch ein anderes Element voraus, das in der Lage war, jene Gastfreundschaft zu genießen. Und da kommen nun, neben etwa wandernden Handwerkern und Gewerbetreibenden, sicher und vor allem Angehörige des Handelsstandes in Betracht. Das bewegliche und in einer gewissen sozialen Höhe stehende Element des Kaufmannsstandes muß einen bedeutsamen Bestandteil der ältesten Gemeinden gebildet haben. Das beweisen uns, abgesehen von der eben angestellten allgemeinen Erwägung, noch andre besondere Zeugnisse unsrer Quellen. In Philippi ist nach dem Wirberichte der Apostelgeschichte eines der ältesten und anscheinend begütertsten Gemeindeglieder eine gewisse Lydia, keine Ortsangehörige, sondern eine Kleinasiatin, eine Purpurhändlerin aus Thyatira in Lydien (Act.

16_{14}). — I Clem. 1_{2} lesen wir: Denn welcher Mann, der bei Euch, aus der Fremde kommend, vorübergehend weilte (τίς γὰρ παρεπιδημήσας πρὸς ὑμᾶς), hat nicht euren tugendreichen und festen Glauben bewundert? Es kamen viele Leute vorübergehend von Rom nach Korinth, die ganze Kunde von dem Streite der Korinther, den beizulegen der Brief geschrieben ist, scheint durch solche zeitweilig von Rom nach Korinth gereiste römische Christen in die Hauptstadt gekommen zu sein. Und diese παρεπίδημοι waren sicher zum größten Teile Handelsleute, denn der Handelsverkehr zwischen Rom und der bimaris Corinthus war schon an sich ein bedeutender, außerdem aber war Korinth auch noch Station für den Transithandel zwischen dem Oriente und der Welthauptstadt. — An reisende Handelsleute in den Gemeinden ist weiter die Mahnung Jac. 4_{13-17} gerichtet: Wohlan nun, die ihr da saget: heute oder morgen wollen wir in die und die Stadt gehen und dort ein Jahr verbringen und Handel treiben und Gewinn machen u. s. w. — Sehr hübsch zeigen sich uns Kaufleute als Träger des Verkehrs der Gemeinden untereinander auch in einer Ignatiusstelle. Ignatius, Röm. 10_{1} sagt: ich schreibe euch dies aus Smyrna, durch Epheser, die sehr der Seligkeit würdig sind[1]). Was sollen das für Leute sein, die von Ephesus nach Smyrna, von dort nach Rom reisen? Doch höchst wahrscheinlich Kaufleute, die rasch und direkt noch vor Anbruch der schlechten Jahreszeit nach Rom eilen und vielleicht wieder zurück wollen, denn der Brief ist vom 9. Tage vor den Septemberkalenden datiert. Ignatius selber mit den 10 Soldaten seiner Bewachung reist langsamer, und so gibt er den erwähnten Ephesern den Brief mit. —

Des weiteren werden uns verschiedene sittliche Vorschriften der ältesten Zeit nur verständlich, wenn wir sie uns an einen Kreis gerichtet denken, in dem Leute vorhanden waren, die auf Handel und Gelderwerb ihren Sinn gewandt hatten. Eine nicht seltene Mahnung ist die: nicht habsüchtig zu sein, keine πλεονεξία zu beweisen [vgl. z. B. I Kor. 5_{11}, Eph. 5_{3}, Kol. 3_{5}, Barn. 19_{6},

[1]) Vgl. auch Magn 15: es grüßen euch Epheser aus Smyrna, von wo ich euch auch schreibe.

Polyk. 2 2]. Diese Vorschrift ist wohl verständlich, wenn sie nicht an Sklaven oder geringe Handwerksleute gerichtet ist, sondern an Leute, die mitten drin standen in dem schwunghaften Handelstreiben, das damals die großen Städte der Mittelmeergemeinschaft durchflutete.

Bei dem I Kor. 6 1—11 gerügten Prozessieren vor dem heidnischen Tribunal handelt es sich vornehmlich um Prozesse über Geldangelegenheiten: warum laßt Ihr Euch nicht lieber berauben? Statt dessen übt ihr selbst Unrecht und Raub, und das an Brüdern? (v. 7 f.). Zu vergleichen ist auch die Warnung des Apostels an die Thessaloniker: Daß einer nicht übergreife und im Geschäft seinen Bruder übervorteile, weil der Herr ein Rächer ist über alles dieses (I Thess. 4 6), oder die Mahnung I Tim. 6 9: die da reich werden wollen, fallen in Versuchung und Schlinge und viele unverständige und schädliche Begierden. Alles das sind Vorschriften, die rechten Sinn und Verstand erst dann gewinnen, wenn eine gewisse Schichte in den Gemeinden sich berufsmäßig mit Handel und Geldgeschäften abgab.

In den Kreisen dieser Leute werden wir wohl auch die Reichen und Vornehmen zu suchen haben, die nicht allzu selten uns als Glieder der Gemeinde vorgeführt werden. Eine sehr zahlreiche Klasse können freilich die Reichen und Vornehmen wohl nirgends gebildet haben. Wir hören ausdrücklich, wie schon erwähnt, von verschiedenen Gemeinden, daß sie arm gewesen seien. Aber wir hören andererseits doch auch wieder vereinzelt von reichen Gemeinden, so Apoc. 3 17, wo dem Engel der laodicenischen Gemeinde die Worte in den Mund gelegt werden: ich bin reich, ja reich bin ich geworden und brauche nichts.

Wir finden hie und da in unsern Quellen Aeußerungen, die uns beweisen, daß das Christentum seine Anhänger auch aus den höheren, reicheren und vornehmeren Gesellschaftsschichten gewann. Einen Weg, auf dem das Christentum in die obern Schichten aufstieg, können wir deutlich erkennen, es war der Weg durch die Frauen. Die Frauen höherer Stände hatten schon unter den jüdischen Proselyten eine bedeutsame Stelle eingenommen, und dieselbe Erscheinung läßt sich auch im Christentum nachweisen. Im

Berichte der Apostelgeschichte über die Thätigkeit Pauli in Thessalonike und Beröa finden wir beidemal die Thatsache erwähnt, daß nicht wenige von den edlen Griechenfrauen gläubig geworden sein (Act. 17_{4} u. $_{12}$). Der Bekehrung der reichen Lydia aus Thyatira, die die Wirquelle erzählt, haben wir schon gedacht. Vornehmere und reiche Frauen müssen auch die Alke, die Tavia und die Gattin[1]) des Epitropos gewesen sein, die Ignatius mit besonderer Auszeichnung in Smyrna grüßen läßt (Sm. 13_{2}, an Pol. 8_{2} f.), denn zwei dieser Frauen erscheinen als Patroninen von eigenen Hausgemeinden, und die Alke muß einer angesehenen Familie angehört haben, da ihr Bruder Niketes uns an anderer Stelle (Mart. Pol. 17_{2}) als Haupt der radikal-heidnischen Partei Smyrna's erscheint und deren Wünsche als Sprecher beim asiatischen Prokonsul durchsetzt. Von vornehmen Frauen der römischen Gemeinde werden wir noch nachher hören.

Doch auch abgesehen von den Frauen zeigt uns die Betrachtung unserer Quellen, daß Angehörige der reicheren und vornehmeren Schichten nicht so ganz selten sich den Gemeinden angeschlossen haben müssen. Daß in der Apokalypse die Gemeinde von Laodicea einfachhin als reiche bezeichnet wird, hörten wir bereits. Auch die korinthische Gemeinde hat keineswegs nur aus armen und niedrigen Leuten bestanden, ein kleiner Prozentsatz von Starken, Angesehenen und Edlen muß doch in ihr nach des Apostels eigener Aussage vorhanden gewesen sein. An die Adresse der Reichen in der Gemeinde sind auch die Worte des kräftigen Tadels gerichtet, die der Apostel über das Treiben bei den korinthischen Liebesmahlen äußert (11_{17}).

Einzelne Fakta ferner, die unsere Quellen uns erzählen, zeigen uns Begüterte in der Zahl der Gemeindemitglieder. Wir hören öfters, daß Hausgemeinden sich bildeten, d. h. die Angehörigen einer Familie samt den Sklaven traten über, und das betreffende Haus bildete so eine natürliche kultische Einheit, der sich allenfalls noch Freunde des Hauses und günstig wohnende Glaubensbrüder

---

[1]) Gattin oder Tochter; der Ausdruck ist unbestimmt: ἡ τοῦ Ἐπιτρόπου. Unsicher ist auch, ob Epitropos hier ein Titel oder ein Eigenname ist.

anschlossen. [Hausgemeinden erwähnt z. B. Act. 16 15, 16 32, I Kor. 1 16, 16 19, Rm. 16 5, Philem 1 f., Ign. Sm. 13, an Pol. 8 2]. Das Bestehen der Hausgemeinden setzt voraus, daß die Herren oder Frauen der betreffenden Häuser Christen waren. Der Gang der Mission war dann wohl der, daß die für's Christentum gewonnenen Herrn selbstverständlich die von ihnen abhängige familia mit in den neuen Glauben hinüberbrachten. Bei dem großen Missionsdrange, der dem Christentum von Anfang an innewohnte, darf uns dies auch gar nicht Wunder nehmen: Es ist kein geringes Verdienst, eine irrende und zugrunde gehende Seele dem Heile zuzuwenden, heißt es (freilich nicht mit direkter Beziehung auf die Mission) im II. Clem. (15 1) Bezüglich der sozialen Zusammensetzung der Gemeinden aber lernen wir dies: An einer Reihe von Quellenstellen, in verschiedenen Gemeinden erkennen wir, wie offenbar auch begüterte Leute, Besitzer einer größeren oder geringeren Anzahl von Sklaven sich der Gemeinde anschlossen. Wir brauchen uns deswegen, weil die Betreffenden Sklaven besaßen, noch keine übertriebenen Vorstellungen von ihrem Wohlstand zu machen, aber wir haben es doch bei ihnen mit einem unabhängigen Element von einer gewissen sozialen Höhe zu thun. — Und nun zeigen uns unsere Quellen auch noch direkt eine Anzahl von Einzelstellen, an denen ausdrücklich reiche Leute als Gemeindeglieder vorausgesetzt werden, so Jak. 1 9 f.: es rühme sich aber der niedrige Bruder in seiner Höhe, der reiche aber in seiner Niedrigkeit, und andere Stellen[1]) desselben Briefes, weiter I Tim. 6 17: denen, die da reich sind in dieser Welt, befiehl, sich nicht hoch zu dünken noch zu hoffen auf des Reichtums unsicheres Wesen, sondern auf Gott, ... I Clem. 38 2 der Reiche biete dar dem Armen, aber der Arme danke Gott, daß er ihm jemanden gegeben hat, durch den seinem Mangel geholfen werden soll.

Doch nun genug mit diesen Stellen, wir haben aus der bisherigen Betrachtung die Anschauung gewonnen, daß offenbar in

---

[1]) Freilich ist nicht sicher, ob Jak. in seinen Ausführungen überall reiche Leute im Auge hat, die der Gemeinde angehören, doch 1 10 f., 2 1 ff. scheint mir dies sicher zu sein.

den größeren Gemeinden der Städte sich recht bald hie und da eine reichere und besser gestellte Schicht bildete und über die Masse der Besitzlosen schob.

Mit den bisherigen Ausführungen wollen wir die Schilderung der allgemeinen Zustände abbrechen und uns nun noch das Bild der sozialen Zusammensetzung einer besonderen Gemeinde zeichnen, über die wir in dieser Hinsicht die ausführlichsten Quellennachrichten haben, nämlich das Bild der sozialen Verhältnisse in der schon im 1. Jahrhundert so bedeutsam hervortretenden römischen Gemeinde. Die älteste diesbezügliche Nachricht finden wir im Philipperbriefe des Apostels Paulus, wo wir 4 22 lesen: es grüßen Euch alle Heiligen, besonders die aus dem Hause des Kaisers. Als Paulus gefangen nach Rom kam, fand er dort eine Gemeinde vor, in der eine anscheinend geschlossene Gruppe von Angehörigen des kaiserlichen Haushaltes gebildet wurde[1]. Der kaiserliche Haushalt spielte eine sehr bedeutsame Rolle im alten Rom, wie uns u. a. auch die Inschriften beweisen. Eine ungeheure Menge von Beamten und Sklaven war zusammengeschlossen in ein großes bis in's Feinste gegliederte Ganze. So bildeten die kaiserlichen Paläste am Palatin mit dem, was drum- und dranhing, ein kleines Staatswesen für sich. Unter den damals herrschenden Verhältnissen mußte der kaiserliche Haushalt ein fruchtbarer Mutterboden für neue fremde Kulte sein. Denn was jene Jahrhunderte der Weltgeschichte im Großen charakterisiert, davon finden wir hier im Kleinen ein intensives Abbild. Das Weltreich hat im Großen die Schranken zwischen den einzelnen Nationen niedergerissen und die Volksindividualitäten sowie die Volksreligionen untereinander gemischt. Und ein getreues Abbild jenes Weltsynkretismus giebt uns der kaiserliche Haushalt. Keineswegs nur Römer nehmen in ihm die maßgebenden Stellen ein, der fähige und gewandte Grieche, der ernste Aegypter, der schlaue Syrer haben einflußreiche Plätze im kaiserlichen Haushalte inne, und die Menge der niederen Sklaven ist aus allen vier Ecken der Welt zusammengekommen. In dies

[1]) Vgl. hierzu und auch zum folgenden Lightfoots Kommentar zum Philipperbriefe S. 169 ff. und Lightfoot's Clemensausgabe Band I S. 25 ff.

Gemisch ist das Christentum getreten, hier finden wir einen Keimpunkt der römischen Gemeinde. Es sind unfreie Leute gewesen, die sich hier dem neuen Glauben anschlossen, aber neben niedrigen bedeutungslosen Sklaven, die hier das Christentum gewonnen haben mag, waren wohl auch einflußreichere Glieder jenes Haushaltes, Leute, die vielleicht das Ohr von Mächtigen, vielleicht von Prinzen und Prinzessinen der kaiserlichen Familie besaßen. So sehen wir hier, wo wir zum erstenmale einen Blick in die römische Gemeinde thun können, einen sehr bedeutsamen Anfangspunkt für künftige Entwicklung gesetzt. Das Christentum hat unter den Sklaven und Freigelassenen des kaiserlichen Haushaltes ein treffliches Feld für Propaganda gefunden und kann zugleich auch nach oben dringen, vielleicht gar bis zu diesem oder jenem Mitglied des Kaiserhauses.

Das nächste Schriftstück, das unzweifelhalt mit Rom in Verbindung steht, ist der sogenannte I. Clemensbrief, ein Gemeindeschreiben der Römer an die Korinther. Mit diesem Dokumente sind wir am Ende des 1. Jahrhunderts angelangt, es mag um das Jahr 95 entstanden sein. Auch ihm können wir einige Nachrichten über die soziale Zusammensetzung der den Brief sendenden Gemeinde entnehmen. 38_2 lesen wir eine ganz allgemein gehaltene Mahnung an die Stände der Gemeinde: der Reiche biete dar dem Armen, aber der Arme danke Gott, daß er ihm jemanden gegeben hat, durch den seinem Mangel geholfen werden soll. Viel ist aus der Stelle nicht zu machen, daß es Reiche und Arme in der römischen und auch in der korinthischen Gemeinde gab, konnten wir von vornherein annehmen. Bemerkenswert ist aber der maßvolle, unparteiische Ton, in dem gesprochen wird. Man merkt hier keine Spur von jener Animosität gegen die Reichen, die andre Schriftstücke durchweht. So kann man in einer Gemeinde sprechen, in der reichere und vornehmere Leute nicht allzu selten sind und auch ihre Pflichten den Armen gegenüber erfüllen. Eine andere Stelle des Briefes führt uns anscheinend wieder zu jenem festen Rückhalt der römischen Gemeinde, zum kaiserlichen Haushalt. 65_1 finden wir dies: Unsere Abgesandten aber, Claudius Ephebus und Valerius Biton sammt Fortunatus sendet in Frieden mit Freude rasch zu uns zurück.

Kurz vorher (63 3) wurden die römischen Gesandten charakterisiert als „treue und verständige Männer, die von Jugend an bis zum Alter ohne Fehl unter uns gewandelt sind“. Die Abgeordneten werden mittelbar als γέροντες, Greise, bezeichnet, sie mögen also etwa 60 Jahre alt gewesen sein. Da nun aber weiter von ihnen gesagt wird, sie hätten von Jugend an unsträflich in der Gemeinde gewandelt, da sie mithin von ihrem 25.—30. Jahre an zur Gemeinde gehört hatten, so liegt der Schluß nahe, jene Abgeordneten möchten bereits Glieder der Gemeinde gewesen sein, als Paulus seinen Brief nach Philippi sandte. Interessant sind nun die Doppelnamen, die zwei der Abgeordneten tragen: Claudius Ephebus und Valerius Biton[1]). Die Namen Claudius und Valerius lassen eine Beziehung zu den beiden berühmten Familien, der gens Claudia und der gens Valeria vermuten. Die gens Claudia ist das erste Kaiserhaus. Mit ihr verband sich die gens Valeria in der Ehe, die der Kaiser Claudius mit Messalina aus der gens Valeria einging. Ein guter Teil der Sklaven jener mächtigen gens Valeria wanderte damals als Mitgift mit in den Kaiserpalast. Unter den Freigelassenen der Claudius und seiner Nachfolger finden wir von jener Zeit an die Zunamen Claudius, Claudia, Valerius, Valeria in größerer Anzahl, wie die Inschriften beweisen. Namen beider Familien kommen öfters auf demselben Steine vor. Es ist darum keine unbegründete Vermutung, in den zwei Ueberbringern des römischen Gemeindeschreibens Freigelassene des kaiserlichen Haushaltes zu erkennen. Sklaven können es nicht gewesen sein. Das verbietet einmal die Form der Namen, sodann der Umstand, daß diese Männer von der Gemeinde einfach nach Korinth geschickt wurden, daß sie also Herren ihrer Zeit gewesen sein müssen. Ziehen wir nun in Betracht (wie schon vorher gezeigt wurde) daß jene Leute sehr wohl bereits 30 Jahre zur Gemeinde gehört haben mögen, so können wir in ihnen mit nicht unbedeutender Wahrscheinlichkeit Männer, von „denen aus des Kaisers Haushalt“ erkennen, die einst ihre Grüße nach Philippi sandten. Und weiter zeigt uns der Clemensbrief, und das ist für

[1]) Vgl. dazu auch Lightfoot's Anmerkung z. St.

uns das wichtigere, zwei Freigelassene in einer sehr geachteten Stellung in der römischen Gemeinde, als Veteranen des Christentums geehrt, als Gesandte in einer wichtigen Angelegenheit auserkoren. Die Leute aus des Kaisers Haushalt müssen ihren hervorragenden Platz in der römischen Gemeinde, den sie 30 Jahre zuvor innehatten, behauptet haben. — Um dieselbe Zeit, d. h. zur Zeit des Kaisers Domitian, haben wir nun weiter auch bestimmte Anzeichen dafür, daß das Christentum in Rom nicht auf Kreise von Sklaven und niedern Leuten beschränkt geblieben ist, sondern daß es sehr hoch, nämlich in die kaiserliche Familie selbst eingedrungen ist[1]). 8 Monate vor seinem eigenen Tode hatte der Kaiser Domitian seinen Vetter, den Konsul Tit. Flavius Clemens hinrichten lassen, während er dessen Gemahlin Flavia Domitilla, seine eigene Nichte, nach der Insel Pandateria verbannte. Die Berichte der Quellen (Sueton, Dio Cassius und die von Euseb in der Chronik zitierten Autoritäten Bruttius oder Brettius und Julius Afrikanus) über dies Ereignis, das Ende 95, Anfang 96 gefallen sein muß, sind so, daß die Vermutung, die beiden Verurteilten seien Christen gewesen, sehr wahrscheinlich ist. Zum mindesten Flavia Domitilla muß irgendwie sich der Gemeinde angeschlossen haben. Abgesehen von den Schriftstellern wird dies durch die Monumentalüberlieferung der Katakomben bewiesen. Unter den altchristlichen Begräbnisstätten zu Rom war eine mit dem Namen Coemeterium Domitillae. Genauere und methodische Nachgrabungen haben das Resultat ergeben, daß thatsächlich die Katakomben des coeterium Domitillae auf einem Platze sich befinden, der jener verbannten Flavia Domitilla gehörte und durch ihr Wohlwollen der Gemeinde überlassen worden war. In den betreffenden Katakomben ist auch eine Reihe von Grabinschriften zutage gefördert worden, die dem 2. Jahrhundert entstammen und deren Namen eine Verbindung mit dem Haushalte, wenn schon nicht der eigent-

---

[1]) Zu vergleichen ist für das Folgende auch Hasenclever, Christliche Proselyten der höheren Stände im 1. Jhrh. Jahrb. für prot. Theol. 1882, ein Aufsatz, der mir erst nach Fertigstellung dieser Ausführungen in die Hände kam.

lichen Familie der gens Flavia bezeugen [1]).

Es ist also sicher am Ende des ersten Jahrhunderts das Christentum zu Rom bis ins Kaiserhaus gedrungen. Der Weg, auf dem es hoch kam, wird kaum ein andrer gewesen sein, als durch Sklaven und Freigelassene. Wir wissen aus vielen andern Beispielen zur Genüge, welchen Einfluß Sklaven und Freigelassene beiderlei Geschlechts auf ihre Herren und Herrinen ausübten, so daß uns also ein solcher Weg des Christentums von unten nach oben gar nicht unwahrscheinlich vorkommen kann.

Wir haben also bisher gesehen, daß um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts das Christentum seine feste Stellung unter den Sklaven und Freigelassenen des kaiserlichen Haushaltes behauptet und einflußreiche Gönner und Anhänger bis in die Reihen der kaiserlichen Familie hinauf gewonnen hat.

Und dies Bild bestätigt und bereichert in wichtigen Zügen die nächste Quelle, die wir zu verwerten haben, der Römerbrief des Ignatius. Setzen wir ihn, ohne seine Entstehungszeit genauer bestimmen zu wollen, in die Endzeit Trajans oder in die Regierung Hadrians, also etwa in den Zeitraum 115—130. — Ignatius wird, nach dem Martyrium brennend, von 10 Soldaten geleitet, auf Land- und Seewegen nach Rom geführt, um dort endgiltig abgeurteilt zu werden. Von Smyrna aus sendet er der römischen Gemeinde einen Brief, in dem er sie auf das Ergreifendste, oft in überschwänglichen Worten und Bildern bittet, ihn doch ja nicht am Martyrium zu verhindern. Aus dem Briefe geht deutlich hervor, daß Ignatius noch nicht endgiltig verurteilt worden ist, daß er freilich anscheinend triftigen Grund hat, wie auch aus Stellen der andern Briefe zu schließen ist, anzunehmen, er werde zu den Tieren der Arena verurteilt werden, daß er endlich aber fürchtet, die römische Gemeinde könne seine Verurteilung hindern und ihn so der Krone des Martyriums berauben: Euch ist es leicht, zu vollbringen was ihr wollt, mir aber ist es schwer, Gottes teilhaftig zu werden, wenn ihr meiner nicht schont (1 2), wenn ihr

[1]) Vgl. die Berichte de Rossi's im Bulletino di Archeologia Cristiana, Jahrgänge 1865, 1874—1881, Roma Sotteranea I 186 ff., 266 ff.

von mir schweigt, werde ich ein Wort Gottes, wenn ihr mein Fleisch liebt, werde ich wiederum ein Schall sein (2 1), willig sterbe ich um Gottes willen, wenn ihr mich nicht verhindert. Ich bitte auch, werdet mir nicht zu unzeitigem Wohlwollen (4 1). Was bedeutet dies Gebahren des Ignatius, welchen Rückschluß gestattet es auf die Stellung der römischen Gemeinde? Die römische Gemeinde muß imstande gewesen sein, Prozesse gegen Christen niederzuschlagen, sie muß dies in den vorangegangenen Jahren, wohl unter Trajan, öfters durchgesetzt haben, und in der ganzen Chistenheit ist dies bekannt: „euch ist es leicht zu vollbringen, was ihr wollt". Wenn die römische Gemeinde imstande war, dergleichen Prozesse zu hintertreiben, milde Strafen oder vielleicht gar Straflosigkeit durchzusetzen, so müssen Leute, die ihr angehörten, an maßgebenden Stellen einen kräftigen Einfluß gehabt haben. Daß höhere Staatsbeamte sich schon damals dem Christentum angeschlossen haben sollten, ist unwahrscheinlich. Da waren die Konflikte doch noch zu groß, und das Gewissen der Christen war noch zu eng. Außerdem wechselten die Beamten ja, und der Einfluß der Christen mußte so ein schwankender sein. Besser und natürlicher ist es, anzunehmen, daß auch hier der Einfluß des Christen über Hintertreppen ging, von Sklaven und Freigelassenen aus zu Frauen und Männern der höchsten Stände, zu Leuten, die am Hofe etwas vermochten. Eine sehr gute Illustration zu diesen Verhältnissen, wie sie der Ignatiusbrief voraussetzt, bietet in späterer Zeit die bekannte Geschichte, die Hippolyt Philos. IX. 12 erzählt: Marcia, das gottliebende Kebsweib des Commodus (180—192), setzt beim Kaiser die Begnadigung der in die sardinischen Bergwerke verbannten Christen durch. Hinter der Marcia stand anscheinend als geistlicher Ratgeber ihr Pflegevater, der römische Presbyter Hyacinth, der sicher ein Sklave oder Freigelassener war, denn Hippolyt erwähnt beiläufig, Hyacinth sei ein Eunuch gewesen. Vom Nachfolger des Commodus, dem Kaiser Septimius Severus, wissen wir aus Tertullian (ad Scapulam 4), daß er einen christlichen Sklaven, den Proculus Torpakion, der ihn vom Tode gerettet hatte, mit Ehren in seinem Palaste hielt. — Auf solchen Wegen mögen auch zur Zeit Trajans und Hadrians die

römischen Christen ihren Einfluß zugunsten verfolgter Glaubensgenossen geltend gemacht haben. Wieder kommen wir hier allem Anscheine nach zu den Sklaven und Freigelassenen des Palatiums und ihren Herren, Schützern und Gönnern.

Und Ignatius zeigt uns noch in einer andern Linie die Macht und Stärke der römischen Gemeinde. Er nennt die Gemeinde in der Zuschrift: die Vorsitzende der Liebe. Die Illustration zu diesem Epitheton der Gemeinde giebt uns eine Stelle aus dem Schreiben des Dionysios von Korinth (c. 170) an die römische Gemeinde zur Zeit des Bischofs Soter (Euseb. IV. 23_{10}): Denn von Alters her habt ihr diese Sitte, allen Brüdern in vielfacher Weise wohlzuthun, auch vielen Gemeinden in den einzelnen Städten Unterstützungen zu senden, hier die des Notwendigen ermangelnde Armut lindernd, dort den Brüdern, die in den Bergwerken stecken, beistehend mit den Unterstützungen, die ihr von Alters her sendet. So bewahrt Ihr als echte Römer die von den Vätern Euch überlieferte Römersitte . . . Ausdrücklich wird in dieser Stelle die Liebesthätigkeit als ein alter, von den Vätern ererbter Brauch der römischen Gemeinde dargestellt, er muß also 40—50 Jahre vorher auch bestanden haben, und die Worte des Ignatius können von der Dionysiusstelle aus verstanden werden. Diese offenbar recht ausgebreitete Liebesthätigkeit der Römer setzt nun aber ein opferfreudiges und leistungsfähiges Element in der Gemeinde voraus, und dieses Element wird schon zur Zeit des Ignatius vorhanden gewesen sein. Durch die Größe und das Alter seiner Gemeinde, durch gute Verbindungen nach oben hin, durch Reichtum und Opferfreudigkeit vieler Gemeindeglieder muß Rom die hervorragende Stelle eingenommen haben, die wir fast aus jedem Satze des Ignatianischen Schreibens herauslesen können.

Als letzte der römischen Quellen möge der Hermashirte verwendet werden. Hat uns der Ignatiusbrief die römische Gemeinde in ihrer Kraft und ihrem Einflusse ahnen lassen, so zeigt uns dagegen der Hermashirte, wie trotz allem noch um die Mitte des 2. Jahrhunderts das römische Christentum vorzüglich auf den niedern Ständen steht, wenn auch Reiche nicht allzu selten in der Gemeinde zu finden sind.

Hermas, der Profet und Apokalyptiker, war ursprünglich selbst ein unfreier Mann gewesen. Er war, vielleicht aus dem Oriente, von seinem Brotherrn oder von dem Sklavenhalter, der ihn aufgezogen hatte, nach Rom an eine gewisse Rhode verkauft worden, die ihn nach einer Reihe von Jahren anscheinend frei ließ. Als Freigelassener besaß er Acker, hatte sich auch ein Vermögen erworben, das er aber wieder einbüßte (vis. III. 6, 7); er war verheiratet und hatte auch mehrere herangewachsene, etwas mißratene Kinder (vis. II 2 f.). Er scheint bereits als Christ nach Rom gekommen zu sein.

Ferner kann man wohl aus dem Eingange der I. Vision schließen, daß seine Herrin auch Christin war, denn sie erscheint ihm nach ihrem Tode als im Himmel befindlich. Vielleicht ist die Rhode durch Hermas' Einfluß Christin geworden, und vielleicht deutet darauf der etwas dunkle Satz am Anfange des Buches: nach vielen Jahren erkannte ich sie und begann sie zu lieben wie eine Schwester. Dann hätten wir hier in kleinem Verhältnis ein Beispiel von der aufsteigenden Bewegung des Christentums.

Hermas war ursprünglich ein Sklave. Nun haben wir eine gute alte Tradition am Ende des 2. Jhrh., die uns sagt, daß der Bischof Pius, der etwa 150 der römischen Gemeinde vorstand, der Bruder des Hermas gewesen sei. Es heißt nämlich im Muratorianum Z. 73 ff.: den Hirten aber hat jüngst zu unsern Zeiten in der Stadt Rom Hermas geschrieben, als auf der Kathedra der Gemeinde der Stadt Rom Pius, der Bischof, sein Bruder, saß. Wenn dieser Ueberlieferung Glauben zu schenken ist (und wir haben gar keinen Grund, ihr zu mißtrauen), so ersehen wir aus ihr, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts herum das angesehenste Gemeindeamt (ob freilich damals in Rom bereits monarchischer Episkopat bestand, ist unsicher) von einem Manne niederster Herkunft bekleidet werden konnte. Das nimmt uns gar nicht Wunder, wenn wir an Kallist (218—222) und seine recht wechselvollen Schicksale denken, wie sie uns Hippolyt erzählt.

Weiter: Aus Hermas ersehen wir aber zugleich, daß die Reichen in Rom ein ganz festes Element in der Gemeinde bilden.

Hermas ist nicht besonders gut auf die Reichen zu sprechen, vielleicht grade deshalb, weil er sein Vermögen verloren hatte, vielleicht, weil er als Freigelassener über hochmütige Behandlung seitens vornehmerer Glaubensgenossen zu klagen hatte. Er gibt den Reichen gute Ratschläge über die Verwendung ihres Reichtums, wirft ihnen Weltsinn vor, droht ihnen den Verlust ihres Geldes an, klagt über ihren Stolz, der sie die armen Glaubensgenossen verleugnen läßt, über den Verkehr und die Freundschaft, die sie mit den Heiden pflegen, aber aus allen diesen Ausstellungen sieht man, daß die Reichen zur Zeit des Hermas nicht mehr so seltene Teilnehmer an den Versammlungen der Christen sind. Die Menge der Gemeinde scheint noch dürftig und arm zu sein. In der Sprache des Hermas heißen diese Demütigen, Armen und Treuen „die Knechte Gottes“. Aber über sie schiebt sich noch eine zweite, nicht so zahlreiche Schicht, die wohlhabenderen Glaubensbrüder. Augenblicklich zeigen sich nun bei dieser sozialen Differenzierung auch allerlei Spannungen und Konflikte. Die Reichen fraternisieren nicht allzu sehr mit jenen Sklaven, Liberten und Proletariern, besonders nicht in der Oeffentlichkeit, die Armen dagegen sehen die Reichen als halb dem Teufel gehörig an.

Einzelne der Bilder, die Hermas beiläufig zeichnet, sind ja aus dem vollen Leben gegriffen. So, wenn er z. B. sim. IV 5 sagt: Die, die viele Geschäfte haben, sündigen auch viel; sie werden umhergezogen von ihren Geschäften und dienen nicht ihrem Herrn: Infructuosi in negotiis dicimur, sagt Tertullian Apol. 42; latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula, nennt der Heide im Octavius des Minucius Felix die Christen (c. 8). Die ernste, weltfremde, apokalyptische Stimmung des alten Christentums mußte in der That durch ein emsiges Geschäftsleben mit seiner hastenden Thätigkeit, seinem Uebervorteilen, Streiten, Prozessieren bedeutende Einbuße erleiden, „sie sind hineingeknetet in die Händel der Welt“, sagt Hermas in dieser Hinsicht öfters von den Reichen und den Vielbeschäftigten (vgl. mand. X I, 4, sim. VIII 8, 1, IX 20, 1). Wie anschaulich ist weiterhin der Vorwurf: jene sind zwar gläubig geworden, aber auch reich und bei den Heiden angesehen. Gewaltigen Stolz haben sie sich angelegt und hochmütig sind sie ge-

worden . . . ., und sie haben sich nicht mehr an die Gerechten gehalten, sondern mit den Heiden zusammengelebt (sim. VIII 9, 1). Bande der Freundschaft und Verwandtschaft hielten wohl viele jener Christen in enger Verknüpfung mit heidnischen Kreisen (das sind die φιλίαι ἐθνικαί, die den Reichen mand. X 1, 4 vorgeworfen werden), um der neuen Glaubensgemeinschaft willen diese Bande zu lösen, war oft sehr schwer, Rücksicht auf Karrière band andre an die Heiden. In alle dem hatte der Arme es leichter, wenn es ihn auch oft kränken mochte, daß sein reicher Glaubensgenosse sich in keine öffentliche Vertraulichkeit mit ihm einließ, oder daß der Reiche, wenn er mit seinem Bruder, Vetter, Freunde, vielleicht einem höheren Beamten oder Offizier auf der Straße ging, dem entgegenkommenden armen Glaubensbruder auf's kühlste den freundlichen Gruß erwiderte. Köstlich und sehr lebendig ist auch dieser Vorwurf gegen die Reichen bei Hermas: Die Reichen (Christen) halten sich schwer an die Knechte Gottes, denn sie fürchten, von diesen um etwas angegangen zu werden (sim. IX 20 2). Mit Berufung auf die christliche Bruderliebe mögen wohl viel Arme und Niedrige ihren reicheren Glaubensgenossen die Thüren eingelaufen haben, so daß es manchem von den Reichen zuviel wurde. Die allgemeine christliche Sitte gebot, jedem Bittenden, ohne ihn anzuschauen, ob er es nötig habe, zu geben, und eine Weisung, wie die der Didache (1 6): Laß Dein Almosen in Deiner Hand schwitzen, bis Du weißt, wenn Du es geben sollst, steht ganz vereinzelt da. Unter diesen Umständen mögen die Reichen ja öfters sich manchen ihrer armen Glaubensgenossen möglichst weit vom Halse gehalten haben, um nicht allzu oft von ihm um etwas angegangen zu werden. Dergleichen mag dem Hermas wohl Anlaß zu seiner Klage gegeben haben. Daß im Großen und Ganzen die Wohlthätigkeit in der römischen Gemeinde eine hochentwickelte war, und daß also sicher auch die Begüteren in der Gemeinde die Liebespflichten erfüllten, haben wir bereits vorher bei Besprechung der Zeugnisse des Ignatius und des Dionysius von Korinth gesehen. Hermas zeigt uns für jeden Fall durch seine stete Rücksichtnahme auf die Reichen (die angeführten Stellen sind noch keineswegs erschöpfend), daß schon zu seiner Zeit, also um die Mitte des 2. Jahrhunderts, die

Begüterten und den bessern Ständen Angehörigen keineswegs ein ganz unbedeutender Bruchteil der Gemeinde sind. In offenkundiger Weise freilich scheinen die Reichen und Vornehmen, Leute von Stand und Adel, sich erst in den Zeiten nach den Antoninen der römischen Gemeinde angeschlossen zu haben, wie Euseb wohl angemerkt hat, der berichtet, daß zur Zeit des Commodus, als man anfing, milde gegen die Christen zu werden, und die Kirchen des ganzen Erdkreises Frieden hatten, „viele von denen, die in Rom gar sehr durch Reichtum und Abkunft hervorleuchteten, sich gemeinsam, ganze Häuser und ganze Geschlechter an ihr Heil anschlossen" (h. e. V 21 1). Damit hatte auch in der Welthauptstadt das Christentum endgiltig aufgehört, eine Religion der Armen und Sklaven zu sein, seine mächtige Anziehungskraft äußerte sich nun in den verschiedenen Schichten des Besitzes und der Bildung.

Die Einführung der Mission in das kirchliche Leben.

Ein Vortrag

von

J. Haller,
Stadtpfarrer in Tuttlingen.

Der Blick der Missionsfreunde richtet sich zumeist auf die heidnischen Länder und die heidenchristlichen Gemeinden, auf die religiösen, sittlichen, sozialen und kulturellen Zustände der heidnischen Bevölkerung, auf die Mittel und Fortschritte der Missionsarbeit und auf das Lebenswerk hervorragender Missionsmänner. Davon wird geredet in Missionsstunden und auf Missionsfesten, in Missionsschriften und zumeist auch auf Missionskonferenzen. Selten nur wird das heimische Missionsleben, d. h. die Gesamtheit der Thätigkeiten zur Weckung und Pflege der Liebe zur Mission, einer genaueren Untersuchung und Behandlung gewürdigt. Und doch liegen auch auf dem Gebiete des heimischen Missionslebens Aufgaben und Probleme vor, welche aller Beachtung wert sind.

Nicht ohne Absicht habe ich für unsere erste Missionskonferenz in Horb ein Thema gewählt, welches eben diese Seite des Missionslebens berührt und das, wie ich glaube, eine Lebensfrage der Mission in der Gegenwart bezeichnet: die Einführung der Mission in das kirchliche Leben.

Lassen Sie mich dieses Thema unter einem dreifachen Gesichtspunkt behandeln: theoretisch, historisch und praktisch. Es handelt sich um die Fragen: 1. Welchen Sinn und welches Recht

hat die Forderung: Einführung der Mission in das kirchliche Leben? 2. Wie hat sich das Verhältnis von Kirche und Mission innerhalb des deutschen Protestantismus geschichtlich entwickelt? und 3. Wie haben wir hienach unsere württembergischen Verhältnisse zu beurteilen?

I.

Welchen Sinn und welches Recht hat die Forderung: Einführung der Mission in das kirchliche Leben?

1. „Einführung der Mission in das kirchliche Leben" ist nicht ohne weiteres identisch mit dem sinnverwandten und oft gebrauchten Schlagwort „Verkirchlichung der Mission". Abgesehen von seiner sprachlichen Unschönheit ist dieses Wort vieldeutig. Verkirchlichung der Mission kann in dem Sinne genommen werden, daß die Missionsarbeit unter den Heiden der Kirche d. h. der rechtlich organisierten und amtlich geleiteten heimischen Kirchengenossenschaft einverleibt werden soll. Es giebt ja freilich Missionsunternehmungen, welche gänzlich der heimischen Kirchenleitung unterstellt sind. Die ganze römisch-katholische Mission steht unter der Kardinalskongregation de propaganda fide in Rom. Auf evangelischer Seite sind kirchlich organisiert die Mission der Brüdergemeinde, die Mission der schottischen Staatskirche und der schottischen Freikirche, die Mission Romande der Freikirche von Neuchatel, Waadtland und Genf, sowie zahlreiche Missionsunternehmungen von englischen und amerikanischen Baptisten, Methodisten u. s. w. Kirchliche Gemeinde und heimische Missionsgemeinde fallen zusammen; die Gemeinde oder Kirche als solche treibt Mission; die heimische Kirchenbehörde leitet die Mission; kirchliche Geldmittel werden unmittelbar auch für die Mission verwendet. Aber gerade diese Beispiele aus dem Gesamtumfang des Protestantismus zeigen ein dreifaches: einmal handelt es sich durchweg um kleinere Kirchenkörper; sodann haben alle diese Kirchen mindestens zur Zeit der Missionsgründung ein stark entwickeltes religiöses Leben gehabt; endlich sind diese Kirchengemeinschaften fast ausnahmslos vom Staat unabhängig.

An die Eingliederung der bestehenden deutschen evangelischen Missionsgesellschaften in den kirchlichen Organismus kann heutzutage nicht gedacht werden. Schon die Verteilung der Missionsgesellschaften auf einzelne Kirchenkörper Deutschlands wäre eine Unmöglichkeit; es müßte jedenfalls zuerst eine deutsch-evangelische Nationalkirche festen Bestand gewonnen haben, ehe man in diesem Sinn die Mission verkirchlichen könnte. Den Kirchenregierungen würde es fast durchweg an geeigneten, in der Mission gründlich erfahrenen Männern fehlen. Zudem sind unsere Landeskirchen aufs engste mit dem Staat verknüpft, der staatlichen Aufsicht unterworfen und auf staatliche Geldmittel angewiesen. Wenn eine Kirche so eng mit dem auf Rechtsgrundsätze gegründeten und nach Rechtsnormen geleiteten Staat verflochten ist, kann sie nicht als Kirche die geeignete Leiterin für die Missionsthätigkeit sein, welche auf Glauben sich gründet und in Liebe geschieht und darum auch keine nationalen Grenzpfähle kennt. Niemals wird eine deutsche Staatskirche aus staatlich verwilligten Geldern Missionsbeiträge leisten können. Auch mit Rücksicht auf die interkonfessionellen Verhältnisse wird jede deutsche Staatsregierung eine derartige Verkirchlichung der Mission unbedingt ablehnen. Für die Mission selbst wäre gewiß eine solche Verkirchlichung unheilvoll; sie würde aus dem Gebiet des Glaubens in die Sphäre des Rechts, aus dem Land der Freiheit in die Schranken des Zwangs versetzt. Abgesehen von alle dem stehen wir vor geschichtlich gewordenen Verhältnissen. Die Stellung von Mission und Kirche im Anfang des 19. Jahrhunderts hat es mit sich gebracht, daß sich die deutsche Mission in freien Gesellschaften organisiert hat. Die Unterordnung der Mission unter die Staatskirchenbehörden würde einen vollständigen und gewaltsamen Bruch mit der Geschichte bedeuten.

Also nicht um die Einführung der Mission in die rechtliche und staatliche Organisation der Kirche kann es sich handeln, desto mehr um die Einführung der Mission in das Leben der Kirchengemeinde.

Wir meinen damit in erster Linie, daß die Mission wirklich in den Gesichtskreis der Kirche oder der k i r ch l i ch e n G e m e i n d e

eingeführt wird. Die Mission soll nicht ein besonderes gutes Werk einiger Auserwählten, nicht eine absonderliche Angelegenheit kleinerer Kreise, nicht eine Spezialität pietistischer Gemeinschaften sein, so sehr wir dankbar anerkennen, was in diesen Kreisen für die Mission geschieht; sondern die Mission soll eine Sache der evangelischen Gesamtgemeinde werden, eine heilige Aufgabe, welche alle, wirklich alle lebendigen Glieder der evangelischen Kirche als die ihrige anerkennen.

Damit ist schon das Weitere gegeben: die Mission darf nicht bloß in Privatvereinigungen gepflegt werden, seien es pietistische Stunden, seien es Missionsvereine im Pfarrhaus; sondern die Mission hat ein Recht, in der öffentlichen Kirche behandelt zu werden, und zwar nicht bloß in außerordentlichen kirchlichen Gottesdiensten, auch nicht bloß in Gottesdiensten zweiten und dritten Rangs, zu denen sich nur ein geringer Prozentsatz der sonstigen Kirchenbesucher einfindet; sondern in dem Hauptgottesdienst, wo das Gros der Gemeinde anwesend ist, soll die Mission einer ihrer Bedeutung und dem Charakter des Gottesdienstes entsprechende Berücksichtigung finden.

Ferner ist klar: wenn die Mission vor die Gesamtheit der Gemeinde gehört, so ist der Träger des kirchlichen Amts eo ipso Vertreter der Missionssache, nicht bloß der Stundenhalter, der im Kreis der Seinigen Missionsblätter vorliest, auch nicht bloß Missionsprediger, die jährlich vielleicht einmal die Gemeinde besuchen, sondern der Gemeindepfarrer. Und die Vertretung der Mission durch ihn ist nicht ein opus supererogativum, das er etwa leistet, nicht eine Liebhaberei, die er haben oder auch nicht haben kann; sondern sie gehört zu seinen unmittelbaren und selbstverständlichen Amtsobliegenheiten. Freilich muß er dann auch die Befähigung haben, diesem Zweig seiner kirchenamtlichen Thätigkeit gerecht zu werden, und es muß ihm Gelegenheit geboten werden, diese Befähigung zu erwerben.

Wenn aber die Mission in dieser Weise in das kirchliche Leben eingeführt wird, müssen auch Kirchenbehörden und kirchliche Synoden eine positive Stellung zur Mission einnehmen; sie können nicht an ihr stillschweigend vorübergehen.

Die Kirchenbehörden werden die Mission nicht bloß dulden, sondern durch Gewährung des nötigen Maßes von Freiheit und wohl auch durch positive Anordnungen fördern. Und wie die Synoden größerer und kleinerer Kirchengebiete von dem Stand des kirchlichen Lebens überhaupt Kenntnis nehmen, so werden sie wohl auch das heimische Missionsleben, seinen Stand, seine Entwicklung, die Leistungen der Gemeinde und dgl. in den Kreis ihrer Beratungen ziehen.

Daß die Mission vor die Gesamtgemeinde gebracht, vom ordentlichen Pfarramt gepflegt, von der Kirchenbehörde gefördert und so in das kirchliche Leben der Gemeinde eingeführt werde, das ist die Verkirchlichung der Mission im rechten Sinn.

2. Worauf gründet sich nun diese Forderung? Worauf beruht ihr Recht?

Es dürfte außer Frage stehen, daß der Stand der Missionsfinanzen in den letzten Jahren den Ruf immer lauter erschallen ließ: Verkirchlichung der Mission. An die deutschen Missionsgesellschaften werden immer größere Anforderungen gestellt. Die Arbeitsgebiete haben sich bedeutend erweitert; die alten Missionsunternehmungen sind mehr und mehr gewachsen, und die Heranziehung der vielfach armen heidenchristlichen Bevölkerung in den Missionsländern zur Aufbringung der Kosten des Gemeindelebens hat trotz energischer Versuche nicht gleichen Schritt mit den wachsenden Bedürfnissen gehalten. Dazu sind seit Eröffnung der deutschen Kolonialpolitik neue und kostspielige Aufgaben an die deutschen Missionsgesellschaften herangetreten. Nicht nur bei der Basler Mission, sondern auch bei der Brüdergemeinde, bei der Rheinischen Missionsgesellschaft, bei der älteren und bei der Goßnerschen Mission zu Berlin sind Defizits in der Missionsrechnung eine fast beständig wiederkehrende Erscheinung geworden[1]).

[1]) Als Beispiele seien genannt:

	Basler Mission	Rheinische Mission
1890	18 900 M.	2 500 M.
1891	12 400 M.	45 600 M.
1892	92 400 M.	1 600 M.
1893	36 000 M.	9 900 M.

Fortsetzung nächste Seite.

Was liegt näher als die Frage: sind die Missionsfreunde, die bisher zur Sache gehalten haben, zahlreich genug, um die nötigen Geldsummen auch in Zukunft aufzubringen? Fordert nicht die gewaltige Ausdehnung der Mission in die Höhe und Breite auch eine Erweiterung der Missionsgemeinde in der Heimat? muß nicht das Fundament bedeutend erweitert und verstärkt werden, wenn der große Oberbau nicht zusammenstürzen soll? Die finanzielle Notlage der Mission in der Gegenwart führt fast notwendig zu dem Wunsche, den Kreis der Missionsfreunde zu erweitern und die Gesamtgemeinde für die evangelische Missionsarbeit zu gewinnen.

Aber nicht bloß der Wunsch nach höheren finanziellen Leistungen der Heimatgemeinde legt die Einführung der Mission in das kirchliche Leben nahe, sondern auch die Erkenntnis von dem heilsamen Einfluß, welchen die Pflege der Mission auf die heimatlichen Gemeinden ausübt. Der geistliche Segen, der ihr dadurch erwächst, kommt ihren Opfern gleich. Es herrscht zwischen Mission und Gemeinde ein λόγος δόσεως καὶ λήμψεως, ein Gemeinschaftsverhältnis gegenseitigen Gebens und Nehmens (Phil. 4, 15). Die opferwilligste Missionsgemeinde Deutschlands, die Brüdergemeine, hat bei ihrem 150jährigen Missionsjubiläum (1882) dankbar anerkannt, daß „ihr Missionswerk der Segen der Brüdergemeine gewesen" sei; „die Mission ist wohl die wichtigste Pulsader ihres Organismus"; „haben wir das Reich Gottes unter den Heiden gebaut, so hat das Werk der Heidenmission das Reich Gottes unter uns gebaut; das predigt unsere Geschichte mit überzeugender Kraft der Thatsachen". Die Einführung einer Gemeinde in die Mission wirkt vertiefend auf ihre Erkenntnis, stärkend auf ihren Glauben, erweiternd auf ihre Liebe. Wer das religiöse Leben seiner Gemeinde zu heben versucht, wird die Pflege der

---

	Basler Mission	Rheinische Mission
1894	+ 51 400 M.	6 800 M.
1895	+ 1 400 M.	19 700 M.
1896	81 500 M.	61 800 M.
1897	203 400 M.	9 400 M.
1898	102 800 M.	45 700 M.

Mission als wertvolles und erfolgreiches Mittel schätzen lernen.

Aber die beiden angeführten Gesichtspunkte sind doch nur äußerlich und zufällig. Die Einführung der Mission in das kirchliche Leben wäre damit empfohlen sowohl im Interesse der Mission wie im Interesse der Gemeinde; aber sie wäre damit nicht gerechtfertigt. Gerechtfertigt ist sie nur durch die Erkenntnis des unmittelbaren und notwendigen Zusammenhangs zwischen Christentum und Mission überhaupt. Nicht bloß der Taufbefehl weist hin auf πάντα τὰ ἔθνη (Matth. 28, 20); sondern auch synoptische Reden Jesu wie „das Evangelium wird gepredigt werden in aller Welt" (Matth. 24, 14) oder „wo dies Evangelium gepredigt wird in aller Welt" (Matth. 26, 13) und johanneische Zeugnisse wie, „ich bin das Licht der Welt" (Joh. 8, 12) oder „ich habe andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stalle" (Joh. 10, 16) bezeugen für jeden unbefangenen Leser des Neuen Testaments, daß das Christentum nach dem Willen seines Stifters die Universalreligion der ganzen Menschheit sein soll. Und dasselbe Prinzip wird mehrfach vom Apostel Paulus ausgesprochen (Röm. 1, 16; 10, 12 u. v. a.). Es giebt wohl keine theologische und kirchliche Richtung in der Gegenwart, welche diesen ungeheuren Anspruch des Christentums preiszugeben wagte. Die Missionserfahrung aber hat bis jetzt bewiesen, daß kein Volk unfähig ist, das Christentum zu verstehen. Warneck hat gewiß Recht, wenn er am Schluß seiner diesbezüglichen Ausführungen das Programm aufstellt[1]: „Das Christentum für die Menschheit und die Menschheit für das Christentum". Ist aber die Bestimmung des Christentums zur Weltreligion anerkannt, so kann die Ausbreitung nicht dem Zufall überlassen, sondern muß planmäßig ins Werk gesetzt werden. Dann darf nicht ein Teil des evangelischen Christenvolks die Missionspflicht ablehnen und ein anderer Teil sie als sein besonderes Vorrecht beanspruchen, sondern die Gesamtheit der evangelischen Christenheit muß die Riesenaufgabe der Völkerchristianisierung in Angriff nehmen. Die Mission muß in das Leben der Gesamtgemeinde, in das kirchliche Leben eingeführt werden. Also

[1]) Evangelische Missionslehre, I. Band, 1. Auflage, S. 319.

nicht äußerliche Verhältnisse und zufällige Umstände oder allerlei Nebenzwecke, sondern das Wesen des Christentums als der Weltreligion fordert die Einführung der Mission in das kirchliche Leben.

II.

Nachdem wir den Sinn und die Berechtigung der Forderung „Einführung der Mission in das kirchliche Leben" darzulegen versucht haben, fragen wir nach der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Mission innerhalb der deutsch-evangelischen Christenheit.

Es heben sich deutlich drei Perioden von einander ab: zuerst eine Periode ohne Mission, hernach eine Periode mit außerkirchlichem Missionsleben, zuletzt eine Periode mit starker Annäherung der Kirche an die Mission, m. a. W. zuerst keine Mission, dann pietistische Mission, zuletzt kirchliche Mission.

1. Innerhalb der missionslosen Periode der evangelischen Kirche lassen sich zwei Abschnitte unterscheiden. Für die Reformatoren selbst und ihre Zeit liegt die Mission außerhalb des Gesichtskreises; von den Vertretern der nachfolgenden Orthodoxie wird die Missionspflicht abgewiesen. Zuerst wußte man nichts von Mission, hernach wollte man nichts von Mission wissen.

Luther redet wohl manchmal von Türken und Heiden; aber an eine planmäßige Ausbreitung des Evangeliums unter ihnen hat er nicht gedacht, und der Versuch von Plitt-Hardeland[1]) u. a., den Missionsgedanken bei Luther nachzuweisen, ist vollständig mißlungen. Man hat allerlei Erklärungen für diesen Mangel in der reformatorischen Erkenntnis aufgestellt: die evangelischen Länder haben damals keine Beziehungen zu überseeischen Weltteilen gehabt, die Aufgabe des Reformationszeitalters sei die Ueberwindung des römischen Heidentums innerhalb der alten

[1]) Kurze Geschichte der lutherischen Mission, 2. Aufl., 1894.

Christenheit gewesen — darauf sei die „Mission" der Reformatoren gegangen —, die Reformatoren haben das geschichtliche Urteil vertreten, der große universalistische Missionsbefehl Jesu sei in der Vergangenheit bereits ausgeführt worden, ihre dogmatische Anschauung über Prädestination und Eschatologie seien Hindernisse gewesen. Jedenfalls war die Missionssache der Reformationszeit ganz fremd.

Die orthodoxen Theologen der nachreformatorischen Zeit wurden zur Auseinandersetzung mit der Missionssache genötigt. Nicht nur wurden einzelne praktische Missionsversuche unternommen z. B. von Peter Heiling in Abessinien († um 1654), sondern es traten auch einzelne Theologen wie Calixt, Dannhauer u. a. zu Gunsten der Mission ein: namentlich aber erließ der edle, wenn auch etwas schwärmerische österreichische Freiherr Justinian von Weltz († 1668 in Surinam) mehrere begeisterte Aufrufe an die evangelische Christenheit zur Ausbreitung des Evangeliums in der nichtchristlichen Welt (1664). Aber die Kirchenregierungen gewährten ihm keine Unterstützung, sondern wiesen ihn ab. Das württembergische Konsistorium[1]) hielt seine Missionsgedanken für praktisch unausführbar: es würde an dauernden und regelmäßigen Gaben fehlen, die Wahl eines Missionsgebiets wäre schwierig: die Türken seien intolerant, Rußland oberflächlich christianisiert, in West- und Ostindien gebe es keine augsburgischen Konfessionsverwandten; junge akademisch gebildete Männer würden bei ihrer Unerfahrenheit in wenigen Jahren doch nicht viel Tüchtiges leisten. Einigemal fließen auch theoretische Erwägungen ein: die Apostel Jesu haben „außerordentlichen Befehl und klare Verheißung von Christo" gehabt, aber nicht die jetzige Generation; „ex professo auszuziehen" und sich zur Verkündigung des Evangeliums schicken zu lassen, gehöre den ministris ecclesiae zu. Man sieht aus dieser Erklärung, daß das Konsistorium mit keinerlei Missionsinteresse in der württembergischen Kirche rechnen konnte und eine Weckung des Missionssinns nicht wagte.

Die Theologen der Universitäten gingen noch weiter;

[1]) Vergl. Blätter für württemb. Kirchengeschichte 1899, S. 170 ff.

sie stellten eine weitschichtige Theorie auf, wonach die Mission unnötig, ja im Grunde unchristlich sei. In einem ausführlichen Gutachten der theologischen Fakultät zu Wittenberg (1651) wird ausgeführt: der Befehl „gehet hin in alle Welt" sei ein personale privilegium der Apostel gewesen; dieser Befehl sei thatsächlich schon ausgeführt; durch Adam, Noah und die Apostel sei der ganzen Menschheit die Wahrheit verkündigt worden; der jetzige Zustand der Heidenwelt sei die gerechte Strafe Gottes für den Unglauben der Väter; den weltlichen Obrigkeiten als den Pflegerinnen und Säugammen der Kirche und der landesfürstlichen Obrigkeit falle die Pflicht zu, den wahren Gottesdienst auszubreiten. Der große Dogmatiker von Jena, Johann Gerhard, will beweisen, daß in der apostolischen Zeit das Evangelium thatsächlich in der ganzen Welt ausgebreitet worden sei, in der Tartarei und Aegypten, in Tunis und Marokko, unter Mexikanern und Brasilianern, unter Indiern und Chinesen. In Beziehung auf den Taufbefehl bemerkt er: „mandatum praedicandi evangelium in toto terrarum orbe .... cum apostolis desiit". Was anderes konnte das Ergebnis solcher Theorien sein, als was einige Jahrzehnte später noch (1722) im Kampf mit der pietistischen Missionsbewegung der Dichter des Lieds „Jesus nimmt die Sünder an", Erdmann Neumeister in Hamburg gepredigt hat: „Daß die sogenannten Missionen heutzutage nicht nötig seien" und was er am Schluß einer Predigt am Himmelfahrtsfest gesagt hat: „vor Zeiten hieß es wohl: geht hin in alle Welt, jetzt aber: bleib allda, wohin dich Gott gestellt". Die Orthodoxie hat die Missionspflicht nicht nur nicht entdeckt, sondern auch das erwachende Missionsleben mit Bewußtsein theoretisch und praktisch bekämpft.

2. Aber trotz der Zurückhaltung der kirchlichen Regierungen und trotz des Widerspruchs der kirchlichen Theologen hat sich die Mission Bahn gebrochen, und zwar zuerst in solchen Kreisen die teils äußerlich der Staatskirche angehörten, aber daneben in engeren Kreisen ihr religiöses Leben pflegten, teils auch rechtlich von der Staatskirche geschieden waren. Der hallische Pietismus und die Zinzendorfische Brüdergemeinde wurden die ersten Träger des deutschen Missionslebens. Schon Spener und

Scriver haben mehr Sinn für Mission verraten als die orthodoxen Theologen. Francke, der mit dem Philosophen Leibniz, einem energischen und geistreichen Anwalt der Mission, in Verbindung stand, wurde der Vater der deutschen Missionsunternehmungen. Von Halle gingen die ersten akademisch gebildeten Theologen Ziegenbalg, Plütschau, Schwartz nach den dänischen Besitzungen in Ostindien (von 1705 an). Zur Weckung und Pflege des heimischen Missionslebens wurden von 1710 regelmäßige Berichte „Ostindische Missionsnachrichten", später unter dem Titel „Missionsnachrichten der ostindischen Missionsanstalten in Halle" herausgegeben (bis 1880). Francke suchte eine Missionsgemeinde zu sammeln. Bei dem Widerstand der amtlichen Kirche konnte er freilich die Mission nicht zur Kirchensache machen, aber sie wurde von den pietistischen ecclesiolae in ecclesia warm unterstützt. Es war innerhalb der großen Kirche eine Missionsgemeinde entstanden.

Neben den Kreisen, die im Hallischen Waisenhaus ihren Mittelpunkt hatten, bildete sich wenige Jahrzehnte darauf ein zweites deutsches Missionszentrum: die Brüdergemeinde zu Herrnhut. Nach allen Richtungen entsandte Zinzendorf seine Glaubensboten: nach Grönland und Westindien, zu den Samojeden und den Lappen, nach Persien und China, nach Ostindien und Ceylon, in den Kaukasus und in die Wallachei, selbst an die Goldküste in Westafrika. „In zwei Jahrzehnten hat die kleine Brüdergemeinde mehr Missionen ins Leben gerufen als der gesamte Protestantismus in zwei Jahrhunderten" [1]). Diese Freudigkeit zu Missionsunternehmungen wäre unerklärlich, wenn der Missionsgedanke nicht in der Brüdergemeinde tiefe Wurzeln geschlagen hätte. Ein Beweis für die persönliche Anteilnahme Zinzendorfs an den Missionsunternehmungen liegt darin, daß er sich (1742) in den Bund des Indianerstamms der Irokesen aufnehmen ließ. Die Missionslieder, die Zinzendorf zum Teil selbst verfaßt, entfachten die Liebe zur Mission. Die großartige persönliche Opferwilligkeit der Brüder, die alles daran wagten um des Evangeliums willen, bezeugt die Lebendigkeit und Kraft des heimischen Missionslebens.

[1]) G. Warneck, Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission, 3. Auflage, S. 57.

Und doch blieben die altpietistischen Missionsunternehmungen ohne wesentlichen Einfluß auf die Gesamtkirche Deutschlands. Jahrzehnt um Jahrzehnt verging, ohne daß die Mission in weiteren Kreisen festen Fuß fassen konnte. Unter dem verknöchernden Einfluß des Rationalismus geriet die hallisch-dänische Mission in eine bedenkliche Leutenot und verlor die eigentliche Missionsaufgabe aus dem Auge. Vielfach bekämpfte der Rationalismus die Mission als pietistische Schwärmerei und Träumerei, als ein thörichtes und aussichtsloses Unternehmen. Seine Abneigung gegen die Mission steigerte sich manchmal geradezu bis zur Feindschaft. Im Elsaß wurden Basler Missionszöglinge wegen ihrer Vorträge von den öffentlichen Sicherheitsorganen gefaßt und eingesteckt. Eine Folge dieser ablehnenden Stellung der rationalistischen Kirchenbehörden und Theologen war, daß die Mission im Anfang des 19. Jahrhunderts unabhängig von den Kirchenregierungen von freien Gesellschaften betrieben wurde und daß sich die Theologen fast ganz von der Mission fern hielten.

Wieder war es der Pietismus, der den Nährboden des neu aufkeimenden Missionslebens in Deutschland bildete. Nur hat jetzt nicht mehr der norddeutsche, sondern der süddeutsche Pietismus die Führung. Kampf gegen die rationalistische Neologie, allgemeine religiöse Erweckung und Erwachen der Missionsbegeisterung waren zeitlich und sachlich aufs engste miteinander verbunden. „Vater“ Jänicke, der im Jahr 1800 die erste deutsche Missionsschule in Berlin ins Leben rief, aus welcher so bedeutende Männer wie Rhenius und Gützlaff hervorgingen, stand mit Halle und Herrnhut in Beziehung und war auch von der englischen Missionsbewegung beeinflußt. Dieselben Kreise, die sich um Jänicke geschart hatten, gründeten etwas später (1823) die ältere Berliner Missionsgesellschaft. In Süddeutschland wurde die von Johann Urlsperger 1780 gegründete „Christentumsgesellschaft“ die Mutter der ältesten deutschen Missionsgesellschaft, der Basler Mission (1815), welche zuerst nur ein Missionsseminar unterhielt, bald aber zu selbständiger Aussendung von Missionaren überging. Das Organ der Christentumsgesellschaft, die „Sammlungen für die Liebhaber der christlichen Wahrheit“,

haben durch zahlreiche Missionsberichte aus englischen Quellen den Boden vorbereitet. Bald entstanden besondere Missionszeitschriften der Basler Missionsgesellschaft: 1816 das Missionsmagazin als Quartalschrift und 12 Jahre darauf das populäre Monatsblatt, „Der Heidenbote". Ueber das Missionsmagazin urteilt Warneck[1]): es habe „zur Verbreitung der Missionskenntnis wie zur Weckung und Pflege des Missionslebens in Deutschland und der Schweiz unschätzbare Dienste geleistet". 1828 trat auch das von Dr. Barth redigierte „Calwer Missionsblatt" auf den Plan. Das Missionsleben, das sich von Basel aus fast über ganz Deutschland hin ausbreitete, fand seinen Ausdruck in den zahlreichen Missionsvereinen, d. h. in Hilfsvereinen, welche das Basler Missionswerk unterstützten[2]). Mag auch im Vergleich mit den heutigen Verhältnissen die Wirksamkeit dieser Vereine eine beschränkte gewesen sein, so waren doch überall Anknüpfungspunkte gewonnen. Wie die Basler und Berliner Missionsgesellschaft ist auch die Rheinische Missionsgesellschaft zu Barmen, 1828 gegründet, eine Frucht der Erweckungszeit. Die drei ältesten und größten Missionsgesellschaften sind aus den Kreisen des Pietismus und der Erweckung hervorgegangen; sie sind deshalb auch in konfessioneller Beziehung tolerant, stellen sich also nicht mit Entschiedenheit auf das Lehrbekenntnis der lutherischen oder reformierten Kirche.

Bis weit herein in das 19. Jahrhundert sind die pietistischen Kreise die ausschließlichen oder doch hauptsächlichsten Träger der Mission geblieben. Zwei neuere Missionsgesellschaften, die Schleswig-Holstein'sche zu Breklum (1877) und die Neukirchner (1882) sind aus konfessionell-pietistischen Kreisen hervorgegangen; die erste ist lutherisch-, die zweite reformiert-pietistisch. Und noch heute verleugnet sich der enge Zusammenhang zwischen Mission und Pietismus nicht. Die Missionsgottesdienste ohne festlichen Charakter pflegen wir in Süddeutschland immer noch als Missions-„Stunden" zu bezeichnen. Unter den Missionaren ist überall der Brudername üblich. In Norddeutschland habe ich vor einigen Jahren ein

[1]) Abriß, S. 107.

[2]) So in Leonberg, Kornthal, Stuttgart, Nürnberg, Dresden, Bremen, Berlin, Königsberg, Bern, Zürich, Schaffhausen.

Missionsfest mitgefeiert, bei welchem sehr wenig über Mission gesprochen, dagegen viel in erwecklicher Weise gepredigt wurde.

3. Aber doch hat sich unzweifelhaft ein bedeutsamer Umschwung im Lauf des 19. Jahrhunderts vollzogen. Die Mission ist nach und nach von der Kirche aufgenommen worden.

Neben den älteren spezifisch pietistischen Missionsgesellschaften sind neue entstanden mit entschieden kirchlichem Charakter. Der Konfessionalismus hat 1836 zur Gründung der sächsischen Missionsgesellschaft zuerst in Dresden, jetzt in Leipzig geführt. Ihr erster hervorragender Direktor (seit 1844) war der strenge Kirchenmann Professor Graul. Schon darin, daß diese Gesellschaft ursprünglich nur akademisch gebildete Theologen aussandte und später nur durch den Mangel an jungen Theologen zur Gründung eines Missionsseminars veranlaßt wurde, liegt ein Beweis für ihren streng kirchlichen Charakter. In der älteren Berliner Missionsgesellschaft vollzog sich allmählich eine Wandlung in kirchlich-konfessionellem Sinn und kirchlich-wissenschaftlicher Richtung; die Gründung einer zweiten Berliner Missionsgesellschaft durch den bekannten Johann Goßner (1836) ist als Reaktion des Pietismus gegen die Verkirchlichung der älteren Berliner Mission zu beurteilen.

Nehmen wir die neuere Entwicklung hinzu: die Entstehung des allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins (1884) aus den Kreisen der schweizerischen Reformpartei und des deutschen Protestantenvereins heraus zeigt, daß das Missionsinteresse auch in solchen Kreisen zur That treibt, welche dem Pietismus gegenüber eine streng ablehnende Stellung einnehmen. Ebenso ist die Gründung von drei neuen Missionsgesellschaften im Jahr 1886 im Zusammenhang mit den kolonialen Erwerbungen Deutschlands — es ist die Deutsch-ostafrikanische Missionsgesellschaft zu Berlin („Berlin III"), die Neuendettelsauer und die bairisch-ostafrikanische Missionsgesellschaft, später mit der Leipziger Mission vereinigt — ein sprechendes Zeugnis davon, daß die Mission in weiten nicht-pietistischen Kreisen Eingang findet.

Zweifellos ist ferner die Pflege des Missionslebens mehr und mehr in kirchliche Leitung übergegangen. Die Mission hat sich in weiten Gebieten Deutschlands eingebürgert, welche eine pietistische Erweckung und pietistische Gemeinschaften überhaupt nie kannten. Anderwärts sind die Missionsstunden vielfach aus den pietistischen Privathäusern in die Kirche oder wenigstens in die Schullokale eingezogen. Der Pfarrer hält die Missionsstunden oder den Missionsvortrag. Die Missionsfeste haben sich zu christlichen Volksfesten im edelsten Sinn des Worts entwickelt, bei denen in Norddeutschland die kirchliche Liturgie nicht fehlen darf und bei denen Pfarrer und Missionare in brüderlicher Eintracht zusammenwirken. Die kirchlichen Agenden enthalten eine größere oder kleinere Anzahl von Missionsgebeten. In allen Provinzen Preußens wird alljährlich ein Missionsfest in jeder Gemeinde gefeiert. Die Sammlungen für die Mission erfolgen nicht mehr bloß im engen Kreis der Stillen im Lande, sondern im öffentlichen Gemeindegottesdienst. Die umfangreiche populäre Missionslitteratur hat den früheren pietistischen Charakter mehr und mehr abgestreift und wird jetzt auf weitere Volkskreise berechnet.

Je mehr die praktischen Geistlichen sich der Missionssache widmen, desto größer ist das Bedürfnis nach einer entsprechenden Ausrüstung, desto mannigfaltiger und gründlicher werden auch die Veranstaltungen, um den Amtsträgern die nötigen Kenntnisse mitzuteilen. Es waren zuerst studentische Missionsvereine, welche an einer Anzahl von deutschen Hochschulen ins Leben traten. Sie haben aber, wie es scheint, nirgends eine umfassende und tiefgreifende Wirkung ausgeübt. Sie haben zum Teil die Innere Mission, ja sogar soziale Gegenstände in ihr Programm aufgenommen. Der Hauptgrund, warum sie sich nicht zur Blüte entfalten, dürfte, abgesehen von dem geringen Interesse, das der civis academicus den Aufgaben des praktischen Lebens entgegenzubringen pflegt, in dem Mangel an fachkundiger und kontinuierlicher Leitung zu suchen sein. Ueber die neuere von England und Amerika stammende Studentenbewegung, welche, wie alle Erweckungsbewegungen, Lust und Liebe zur Mission wachruft, dürfte ein ab-

schließendes Urteil noch nicht gefällt werden. Es wird alles darauf ankommen, ob die Bewegung in den Bahnen der Nüchternheit verläuft oder in Enthusiasmus ausartet.

Von ungleich größerer Tragweite ist es, daß die Mission in den letzten Jahrzehnten nicht selten auf den deutschen Hochschulen in Vorlesungen behandelt worden ist. Nicht erst seit D. Warneck in Halle als Professor honor. steht, sondern schon zuvor fand die Mission auf den deutschen Universitäten ihre Vertreter. Vom Sommersemester 1891 bis Sommersemester 1900 wurde auf den 17 deutschen Universitäten mit evangelisch-theologischer Fakultät 65 mal über Mission gelesen[1]). In 57 dieser Vorlesungen wurden Stücke aus der Missionsgeschichte, in 5 die Missionslehre, in einer sowohl Missionsgeschichte wie auch Missionstheorie, in 2 das heimische Missionsleben behandelt. Professor Warneck hat außerdem 6 mal ein missionswissenschaftliches Seminar gehalten. Von besonderer Bedeutung scheint ein dreifaches: daß die große Mehrzahl der theologischen Fakultäten die Mission in ihr Vorlesungsverzeichnis aufgenommen hat, daß nicht nur außerordentliche Professoren, sondern der Mehrzahl nach ordinarii über Mission lesen und daß Theologen aller Richtungen Missionsvorlesungen halten. Was wohl der alte Gerhard dazu sagen würde?

Wie für die Pflege des Missionsinteresses unter den Theologie-Studierenden vielerorts gesorgt wurde, so sind auch besondere Veranstaltungen für die Geistlichen im Amt getroffen worden.

---

[1]) In Berlin 15 mal von Plath, dem Inspektor der Goßner'schen Mission, in Bonn 2mal von Sell, in Breslau je 1mal von Müller und Schmidt, 3mal von Kawerau, in Erlangen 2mal von Wiegand, in Gießen 1mal von Köstlin, in Göttingen 8mal von Tschackert, in Greifswalde 1mal von Nathusius, in Halle 7mal von Warneck, in Jena je 1mal von Drews und Nippold, in Königsberg 4mal von Benrath, 2mal von Jakoby, in Marburg 11mal von Mirbt, in Rostock 1mal von Hashagen, in Straßburg 4mal von Lucius, — also auf allen Universitäten mit Ausnahme von Heidelberg, Kiel, Leipzig und Tübingen. In den ersten 10 Semestern des genannten Zeitraums wurde 28mal, in den letzten 9 37 mal über Mission gelesen. [Für absolute Genauigkeit dieser Statistik will ich nicht bürgen. Sie wurde nach der „Allg. evang.-luther. Kirchenzeitung" gefertigt.]

Es sind vor allem die Missionslehrkurse. Solche werden von der Missionsanstalt der älteren Berliner Mission seit 1886 fast jedes Jahr von der brandenburgischen Missionskonferenz gehalten. Die Barmer Mission ist dem Vorbild Berlins gefolgt. In Süddeutschland haben in den letzten Jahren kirchliche Kreise in Verbindung mit der Basler Missionsgesellschaft bald in Württemberg (Freudenstadt), bald in der Schweiz (Heinrichsbad), bald in Hessen (Friedberg, Kassel) ähnliche Kurse ins Leben gerufen. Den süddeutschen Kursen fehlt das wichtige Stück Anschauungsunterricht, das bei der Abhaltung eines Kurses an einem Missionsseminar sich von selbst einstellt. Diese Kurse wollen Geistlichen, die im Pfarramt stehen, nicht nur mit der Geschichte der beteiligten Missionsgesellschaft, sondern auch mit den Missionsproblemen bekannt machen, wollen aber hauptsächlich zur Pflege des heimatlichen Missionslebens anregen und ausrüsten. Es ist kein Zufall, daß D. Grundemann in dem missionshomiletischen Seminar, das seit einigen Jahren mit dem Missionskurs in Berlin verbunden wird, einen Höhepunkt des ganzen Kurses sieht.

Zur Förderung der Missionskenntnis und der heimischen Missionsarbeit sollen weiter die Missionskonferenzen dienen, die in Norddeutschland nicht bloß freie Zusammenkünfte von missionliebenden Pfarrern, sondern konstituierte Vereine sind. Ihre Aufgabe liegt nicht in der Sammlung von Missionsgaben für einzelne Missionsgesellschaften, sondern in der Darbietung von wissenschaftlichen Vorträgen und in der Organisation der heimischen Missionsarbeit. Die Zusammengehörigkeit der Konferenzmitglieder wird gepflegt durch die jährlichen, zum Teil mehrtägigen Zusammenkünfte in einer Provinzialhauptstadt und durch die „Jahrbüchlein" der einzelnen Konferenzen mit allerlei Mitteilungen über den Gang der Mission und mit allerlei Winken zur Pflege des Missionslebens in der Heimat. In Süddeutschland und der Schweiz haben derartige Konferenzen noch keinen Eingang gefunden. Dagegen werden hier in einer Reihe von Städten[1]) von der Basler Missionsgesellschaft oder im Zusammenhang mit ihr Konferenzen

[1]) In Stuttgart, Ulm, Straßburg, Karlsruhe, Bern, Winterthur, Zürich, Lausanne, Genf.

gehalten, auf welchen teils über Ereignisse in der Basler Mission, teils über allgemeine Missionsthemata Referate erstattet werden.

Ein weiteres Mittel, um die Pfarrer für die Mission zu gewinnen, ist die Schaffung einer wissenschaftlichen Missionslitteratur. Nicht nur die populäre Missionslitteratur ist in unserem Zeitalter der Presse gewaltig angeschwollen, sondern auch die wissenschaftliche Behandlung der Mission ist mehr und mehr in Aufnahme gekommen. Der erste Basler Missionsinspektor hat den Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte gemacht; sie ist aber bald ins Stocken geraten. Epochemachend war zweifellos die Gründung der „Allgemeinen Missionszeitschrift" durch D. Warneck (1874), an der sich auch ein akademischer Dozent, Professor Christlieb in Bonn, lebhaft beteiligte. Es ist die erste wissenschaftliche Zeitschrift, welche von Anfang an das ganze Gebiet der theoretischen und geschichtlichen Missionsstunde umspannt. Weiter hat Warneck die Theorie der Mission in seiner „Evangelischen Missionslehre" mit nunmehr 4 Bändchen, die Geschichte der Mission in seinem „Abriß einer Geschichte der protestantischen Mission", jetzt in 6. Auflage, behandelt. Und Warneck steht nicht allein. Aus der Feder jüngerer akademischer Dozenten sind in den letzten Jahren mehrere Missionsschriften hervorgegangen.

Missionsvorlesungen, Missionskurse, Missionskonferenzen, missionswissenschaftliche Arbeiten beweisen, wie ernst und vielseitig die Aufgabe betrieben wird, den Pfarrstand für die Mission zu gewinnen und dadurch die Mission in die Gemeinden hineinzutragen.

Dafür, daß der Pfarrstand der Mission jetzt geneigter ist als ehedem, noch einige Beispiele: in den letzten Jahrzehnten hat sich die Zahl der Theologen gemehrt, welche in den aktiven Missionsdienst getreten sind. Zwei kleinere Missionsgesellschaften, die deutsch-ostafrikanische Mission zu Berlin und der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein senden ausschließlich akademisch gebildete Theologen als ordinierte Missionare aus. Sodann giebt es eine Reihe von hervorragenden Landpfarrern, welche sich dem Missionsstudium gewidmet und

die Missionslitteratur durch eine große Zahl von wertvollen Beiträgen bereichert haben. Es sei nur an Namen erinnert wie Grundemann, Berlin, Dietel, Kurze, Paul, Julius Richter, Paul Richter, Strümpfel. Der Wert ihrer Arbeiten ist auch von den Universitäten anerkannt worden, mehrere von ihnen wurden durch die theologische Doktorwürde ausgezeichnet. Man überläßt die Herstellung von Missionslitteratur nicht wie in früherer Zeit den Missionsinspektoren, Missionssekretären und Missionaren, sondern auch der kirchliche Pfarrer beteiligt sich an dieser Arbeit.

Nehmen wir noch eines hinzu, die Stellung der Oberkirchenbehörden zur Mission, so hat sich auch in diesem Stück eine bedeutsame Wandlung vollzogen. Die meisten deutschen Oberkirchenbehörden gewähren den seminaristisch gebildeten Missionaren die kirchliche Ordination; in manchen Missionsanstalten wohnt jedesmal ein Vertreter der kirchlichen Behörde der Abgangsprüfung der Zöglinge an. Der preußische Oberkirchenrat hat in einem Erlaß von 1890, das württembergische Konsistorium in einem Erlaß von 1892 junge Theologen zum Eintritt in den Missionsdienst durch Erleichterung des eventuellen Rücktritts in den heimischen Kirchendienst ermuntert. Opfer zu Gunsten der Mission sind da und dort angeordnet, anderwärts empfohlen worden. Die Feier eines jährlichen, allgemeinen kirchlichen Missionsfestes mit Missionskollekte ist für alle Provinzen Preußens auf Anregung der sächsischen Missionskonferenz angeordnet worden[1]). Ziehen wir noch in Betracht, daß eine Oberkirchenbehörde derartige Verfügungen nur dann trifft, wenn sie mindestens bei der Mehrzahl sowohl der Kirchendiener als auch der Kirchengemeinden auf Zustimmung rechnen darf, so erhellt, wie sehr das Missionsleben im Vergleich mit früheren Zeiten erstarkt ist.

Auch auf den Synoden, auf vielen Kreissynoden und manchen Provinzialsynoden, so in den Provinzen Sachsen[2]) seit 1881 und Brandenburg[3]) seit 1890, ja sogar auf der General-

[1]) Hilfsbüchlein für die Mitglieder der Missionskonferenz in der Provinz Sachsen, 1898, S. 22.

[2]) Ebenda S. 22.

[3]) Grundemann, Missions-Studien II, 1898, S. 51.

synode in Preußen[1]) seit 1891 hat die Mission Eingang gefunden. Es schließt sich freilich an den Bericht über die Mission häufig keine Diskussion an, und es muß noch klarer erkannt werden, daß auf die Synoden in erster Linie eine Beleuchtung des heimischen Missionslebens gehört[2]). Aber bedeutsam ist doch die Aufnahme der Mission in die Beratungen der Synode.

Wir sehen: es hat eine Verschiebung des Verhältnisses von Mission und Kirche stattgefunden. In weitem Umfang ist die Mission bereits in das kirchliche Leben eingeführt worden. Landpastoren und Universitätsprofessoren, Männer der Theorie und Männer der Praxis, Kirchengemeinden und Kirchenbehörden haben die Mission als allgemeine Christenpflicht anerkannt, haben sie in den Kreis ihrer Wirksamkeit gezogen und haben eine Reihe von Veranstaltungen zur Pflege des heimischen Missionslebens ins Dasein gerufen.

Bei Beurteilung dieses geschichtlichen Entwicklungsprozesses wird man nicht übersehen dürfen, daß der Annäherung der Kirche an die Mission eine Annäherung der Mission an die Kirche parallel geht. Es fällt nicht in den Rahmen unseres Themas, dies im Einzelnen nachzuweisen; wir beschränken uns auf einige hervorragende Punkte.

Das Missionsziel haben die ersten Herrnhuter spezifisch pietistisch gedacht: als Gewinnung einzelner Menschen für den Heiland. „Sehet zu, ob ihr dem Lamm einige Seelen gewinnet", rief Zinzendorf einigen Missionaren bei ihrer Aussendung nach, und Spangenberg sprach geradezu das individualistische Prinzip aus: „Wir sind überzeugt, daß es unser Beruf nicht ist, auf Nationalbekehrungen, das ist auf die Einführung ganzer Nationen in die christliche Kirche es irgendwo anzutragen". Wie ganz anders die Jetztzeit! Der ausgezeichnete Sekretär der Church Missionary

---

[1]) Warneck, Missionslehre II, S. 59 Anm.

[2]) Vergl. Grundemann, Missions-Studien und -Kritiken II, S. 46 f., 51 ff.; derselbe in der „Allg. Miss.-Zeitschr.", 1899, S. 365 ff. — Wenn Buchner in seinem Aufsatz: „Zur Entwicklung der evangelischen Mission im 19. Jahrhundert" (Allg. Miss.-Zeitschr. 1900, S. 165) sagt, „daß auf allen Synoden die Mission zum Wort kommt", so ist dies eine Hyperbel.

Society, Henry Venn (1841—72) hat als Ziel der Missionsarbeit selbständige Kirchenkörper ins Auge gefaßt, deren Eigenleben sich allmählich in drei Stufen entwickeln soll; die Gemeinden sollen werden self supporting, self governing, self extending, sie sollen die Kraft gewinnen zur Selbstunterhaltung, zur Selbstverwaltung und zur Erweiterung[1]). Dieses Missionsziel wird jetzt fast allgemein in den Grundzügen als richtig anerkannt, u. a. auch von dem jetzigen Leiter der Brüdergemeindemission, D. Charles Buchner[2]). Nicht bloß um einzelne Menschen sondern um die ἔθνη handelt es sich, wie Warneck[3]) und Grundemann[4]) energisch betonen.

Infolge der neuen Zielbestimmung ist auch der Missionsbetrieb anders geworden. Nicht nur Heidenpredigt ist Missionsarbeit, sondern eben so gut die Gemeindepflege und der Schuldienst. Als besonders wichtig wird jetzt die Heranbildung von Lehrern und Pfarrern aus den Eingeborenen erkannt. Die gewonnenen Christengemeinden bekommen ihre Organisation mit Presbyterien und Synoden. Es bilden sich allmählich heidenchristliche Volkskirchen. Damit hängt weiter zusammen, daß allgemein die Missionare eine mehr oder weniger gründliche wissenschaftliche Bildung sich erwerben müssen, ehe sie in die heidnischen Länder gehen, während man sich ehedem mit einem aufrichtigen und lebendigen Christensinn der Missionare auch ohne technische Missionsbildung begnügte.

Die Basler Mission speziell bietet in ihren drei ersten Inspektoren ein treffliches Beispiel für die Verkirchlichung der Mission. Blumhardt, der entschiedene Pietist, wenn auch durchaus kirchenfreundlich, Hofmann, der geistreiche Prediger, der in Münstern und Domen für die Missionssache wirbt, Josenhans, selbst von Haus aus Pietist und doch der geistesmächtige Organisator der Missionsgemeinden in kirchlichem Sinn. Er grenzt die einzelnen Distrikte des Missionsgebietes ab, überträgt ihre

[1]) Allg. Miss.-Zeitschr. 1897, S. 514.
[2]) Allg. Miss.-Zeitschr. 1900, S. 162 f.
[3]) Evangelische Missionslehre, III. Abteilung, 1. Hälfte, 1897, S. 233 ff.
[4]) Missions-Studien und -Kritiken, I. Band, 1894, S. 16 ff.

Leitung einem Präses, einem Schulinspektor und einem Oekonomieverwalter, ruft die Missionare zur Generalkonferenz zusammen, redet in seiner Gemeindeordnung (1859) von „Beamten" und „Behörden", arbeitet eine genaue Korrespondenz- und Archivordnung aus, stellt Presbyterien an die Spitze der Gemeinden, Synoden an die Spitze der Distrikte; er schafft die Ordnungen der Basler Missionskirche und benützt in vielen Stücken die württembergische Landeskirche als Vorbild. Es ist nicht eine zufällige, sondern symptomatische Erscheinung, daß in genau denselben Jahren 1850—1879 der Pietismus in der württembergischen Oberkirchenbehörde durch Prälat Kapff vertreten und kirchliche Ordnungen durch Inspektor Josenhans in der Basler Mission durchgeführt werden. Auf der einen Seite Einführung pietistischer Elemente in die Staatskirche, auf der andern Seite Einführung des kirchlichen Moments in eine aus dem Pietismus hervorgegangene Missionsgesellschaft.

Unser geschichtlicher Ueberblick zeigt: die evangelische Kirche hat zuerst den Missionsgedanken nicht gekannt; als er allmählich in kirchlichen und dann viel kräftiger in pietistischen Kreisen aufkam, hat sie ihn theoretisch und praktisch abgelehnt. Nachdem der Pietismus unabhängig von der amtlichen Kirche schon eine bedeutende Missionsthätigkeit entfaltet hatte, ist im Lauf der letzten Jahrzehnte ein gewaltiger Umschwung erfolgt, ein Umschwung, der zuerst in der Praxis sich vollzogen hat, dann auch theoretisch mehr und mehr als berechtigt und notwendig anerkannt worden ist.

Sollten wir uns dieser Wandlung nicht freuen? Es sei ferne von uns, die pietistischen Gemeinschaften und namentlich ihre Leistungen für die Mission geringzuschätzen. Jede unbefangene Geschichtsdarstellung muß anerkennen, daß der Pietismus mehr als ein Jahrhundert fast der ausschließliche Träger des deutschen Missionslebens gewesen ist, ehe die amtliche Kirche die Missionspflicht verstanden hat. Wir erkennen in dieser Geschichtsentwicklung eine göttliche Leitung: senfkornartig ist die Entwicklung der Mission draußen, senfkornartig das Wachstum des Missionslebens in der Heimat. Aber eben deshalb wäre es verfehlt, wollte man den Satz verfechten, die Mission müsse ein Sondergut der pie-

tistischen Kreise bleiben. Die kirchliche und die koloniale Entwicklung in Deutschland sind eben auch göttliche Fingerzeige, welche die Gesamtheit der evangelischen Kirche Deutschlands auf ihre Missionspflicht hinweisen sollen. Wir kennen die Gefahr der Verflachung und Veräußerlichung, die mit dieser Entwicklung verbunden ist. Aber es ist doch kein Naturgesetz, daß der Strom seicht werden muß, wenn er an Breite zunimmt. Es gilt eben für unsere Zeit darauf zu achten, daß sich das Missionsleben ebenso vertiefe als erbreitere.

III.

Die Entwicklung des Verhältnisses von Mission und Kirche in Deutschland überhaupt führt uns unwillkürlich zu einer prüfenden Umschau im Gebiet unseres engern Vaterlandes. Wie steht es mit der Einführung der Mission in unsere Landeskirche? Wie haben wir unsere württembergischen Verhältnisse zu beurteilen?

Zweifellos ist auch in Württemberg die Mission immer mehr verkirchlicht worden.

Missionsgottesdienste werden häufig, namentlich in der Winterzeit abwechselnd mit Bibelstunden an vielen Orten im Schullokal gehalten. Da und dort wird in Feiertagsgottesdiensten die Mission behandelt; seltener wohl werden einige Christenlehren am Sonntag durch Missionsgottesdienste ersetzt. Weit verbreitet dürfte eine Missionsberichterstattung am Nachmittag des Erscheinungsfestes sein[1]). Im ganzen wird die Mission wohl fast nur in solchen Gottesdiensten besprochen, in welchen ein kleinerer Bruchteil der Gemeindeglieder, namentlich der Männerwelt anwesend ist. Es schiene der Erwägung wert, ob nicht auch in Württemberg mit Missionsberichten im Anschluß an die sonntägliche Vormittagspredigt ein Versuch gemacht werden könnte, wie sie D. Grundemann in seiner Landgemeinde und nach seinem Vorgang manche norddeutsche Pfarrer eingeführt haben. Inwieweit Vormittags-

[1]) Genaues und Sicheres über den Stand der Missionsgottesdienste zu erfahren, wäre sehr interessant.

predigten zur Pflege des Missionssinns verwendet werden, entzieht sich gänzlich unserer Beurteilung.

Allgemein üblich sind Bezirksmissionsfeste, welche meist gut besucht werden. Doch läßt sich die Frage kaum unterdrücken, ob die Pflege der Mission während des übrigen Jahres diesen Festfeiern entspricht oder ob sie nicht allzu isoliert im kirchlichen Leben dastehen? Die Bezirksmissionskonferenzen sind m. W. fast überall pietistische Zusammenkünfte, an denen sich auch Geistliche beteiligen.

Die Geldleistungen der Mission haben in Württemberg eine Höhe erreicht, wie vielleicht in wenigen Teilen Deutschlands. Nicht bloß aus den stets opferwilligen Kreisen des Pietismus, sondern aus viel weiteren Kreisen fließen die Gaben zusammen. Das Maß der Missionsopfer liefert einen Beweis für die thatsächlich vollzogene Einführung der Mission in das Leben der Landeskirche.

Die Veranstaltungen zur Mitteilung von Missionskenntnissen und zur Anregung des Missionsinteresses unter den Geistlichen stehen in Württemberg gegenüber andern Teilen Deutschlands bedeutend zurück. Der württembergische Pfarrer ist wesentlich auf das Privatstudium angewiesen. Der akademische Missionsverein in Tübingen steht zweifellos günstiger als mancher Bruderverein; ob er aber einen nachhaltigen Einfluß auf eine größere Anzahl von jungen Theologen ausübt, unterliegt doch einigem Bedenken. Akademische Vorlesungen über Mission sind m. W. in Tübingen noch nie gehalten worden. Missionslehrkurse wurden zweimal in Freudenstadt von kirchlichen Kreisen unter Mitwirkung von Basler Missionsmännern veranstaltet und von einer stattlichen Anzahl von Geistlichen besucht: ein Beweis für die Notwendigkeit dieser Einrichtung und für die Empfänglichkeit der württembergischen Theologen für die Missionssache. Aeltern Datums ist die Missionskonferenz in Stuttgart im Anschluß an die Brüderkonferenz, jünger die Ulmer Versammlung.

An zwei auffallenden Erscheinungen können wir aber nicht mit Stillschweigen vorübergehen. Bei Bezirksmissionsfesten sind Geistliche zwar häufig bereit, eine biblische Ansprache oder

eine Missionspredigt zu halten, aber selten nur einen Missionsbericht zu übernehmen. Unser württembergisches Vaterland ist mit Missionsreisepredigern der Basler Mission und der Brüdergemeinde, sowie mit Missionaren, welche zur Erholung in der Heimat weilen, so stark besetzt, daß es nicht allzuschwer hält, einen oder gar zwei Missionsleute für ein Fest als Redner zu gewinnen. So dankenswert diese Mitwirkung von Missionskräften ist, so sollte die aktive Beteiligung von Geistlichen doch nicht als unnötig erscheinen. In Norddeutschland herrscht nicht die bei uns weit verbreitete Meinung, man könne ein Missionsfest überhaupt nicht feiern ohne das Auftreten eines Missionars. Hier liegt m. E. eine Aufgabe vor, welche der Inangriffnahme wert wäre.

Die andere auffallende Thatsache ist die schwache Beteiligung der württembergischen Theologen an der missionslitterarischen Thätigkeit. Sie ist desto auffallender, weil eine größere Anzahl von württembergischen Pfarrern ehedem die Stellung von theologischen Kandidaten am Basler Missionshaus bekleidet hat und auch sonst die persönlichen Beziehungen der württembergischen Pfarrfamilien zur Basler Mission sehr mannigfaltig sind. Der Grund dieser Erscheinung dürfte nicht allein darin liegen, daß das württembergische Pfarramt in manchen Beziehungen mehr Arbeit mit sich bringt als anderwärts, sondern auch darin, daß die Mission in Württemberg von Anfang an mehr von den starken pietistischen Gemeinschaften als von den Geistlichen getragen worden ist.

Was die Stellung der württembergischen Oberkirchenbehörde zu der Mission anbelangt, so hat das Konsistorium, wenn ich nicht irre, nur dreimal eigentliche Anordnungen über die Mission getroffen, von denen übrigens nur die neueste von größerer Tragweite ist. Die erste fällt ins Jahr 1715: eine von Dr. Samuel Urlsperger verfaßte kurze Geschichte der Trankebar-Mission sollte am 19. Sonntag nach Trinitatis von den Kanzeln aller evangelischen Kirchen Württembergs verlesen werden[1]). Die zweite stammt aus dem Jahr 1879, wo ein besonderes Formular für die Ordinationsurkunde für die Mis-

---

[1]) Warneck, Abriß, S. 50, Anm.

sionare festgesetzt wurde [1]), nachdem längst die kirchliche Ordination den Basler Missionszöglingen gewährt worden war. Eine dritte Anordnung erfolgte im Jahr 1895, als für den Religionsunterricht in der allgemeinen Fortbildungsschule Erzählungen u. a. aus der äußeren Mission vorgeschrieben wurden [2]).

Im übrigen beschränkte sich die Thätigkeit der Oberkirchenbehörde auf Erlaubniserteilung und Empfehlung. Sie gestattete 1859 die Abhaltung von 4 Missionsstunden jährlich an Stelle der Christenlehren, vorausgesetzt, daß Pfarrgemeinderat und Kirchenkonvent ihre Zustimmung erklären; etwaige weitere Missionsgottesdienste sollten außerhalb der gewöhnlichen Gottesdienste gehalten werden [3]). Aber anfangs der sechziger Jahre nahm sie noch eine ziemlich zurückhaltende Stellung gegenüber dem Auftreten von „evangelischen Missionären" (sic) ein; sie gestattete nur ihre Zulassung „zur Abhaltung von Vorträgen in Privatversammlungen und unter Umständen auch in außerordentlichen Gottesdiensten auf der Kanzel" [4]). Später hat das Konsistorium einige Missionsschriften, wie Warnecks „Allg. Miss.-Zeitschrift" und Professor Christliebs „Der gegenwärtige Stand der evangelischen Heidenmission" empfohlen [5]). Hinsichtlich der Missionsopfer hat das Konsistorium erst im Jahr 1892 einen Erlaß herausgegeben; es hat, da noch manche Gemeinden keine Missionsfeier und kein jährliches Missionsopfer hatten, die Erhebung einer Missionskollekte zu Gunsten der Basler Mission in Kamerun „empfohlen" und „nahegelegt" [6]) und hat diese Empfehlung seit 1895 in dankenswerter Weise Jahr für Jahr wiederholt. In demselben Erlaß hat es den württembergischen Theologen die Erlaubnis zum Eintritt in den aktiven Missionsdienst in deutschen Schutzgebieten gegeben mit der Zusicherung, daß im Fall der Invalidität die Missionsjahre als Dienstjahre in Anrechnung gebracht

[1]) Konsistorialamtsblatt, VII, 2859.
[2]) Ebenda X, 4817.
[3]) Glauner, Handbuch für den praktischen Kirchendienst, S. 31.
[4]) Erlaß vom 15. März 1861, Amtsblatt II, 604.
[5]) Ebenda VI, 2558 und VII, 2972.
[6]) Ebenda X, 4496 ff.

würden. Zugleich bezeugt das Konsistorium sein warmes Interesse an der Missionssache, erkennt den reichen Segen der Mission für die heimische Kirche unumwunden an, spricht aber auch den Grundsatz aus, es wolle nicht „durch amtliche Vorschriften in die freie Entwicklung des Missionswesens eingreifen". Erwägenswert schiene es immerhin, ob das Opfer am Erscheinungsfest und die Abhaltung eines jährlich wiederkehrenden Missionsgottesdienstes nicht in allgemein verbindlicher Weise angeordnet werden könnte.

In der Landessynode wird die Mission nicht berücksichtigt, da keine regelmäßigen Berichte über das kirchliche Leben gehalten werden wie in Norddeutschland. Auf Diözesansynoden mag die Mission vom leitenden Dekan da und dort berührt werden; in der königlichen Verordnung über Diözesansynoden von 1854 ist die Mission bei der Beschreibung ihres Wirkungskreises nicht erwähnt[1]).

Das Bild, das wir von dem Stand des Missionslebens in unserem engeren Heimatland gewonnen haben, mag vielleicht etwas zu dunkel ausgefallen sein. Die thatsächlichen Leistungen für die Mission gehen weit über das Maß hinaus, das nach den amtlichen Normen zu erwarten wäre. Die Pflege der Mission ist eben fast gänzlich der Freiwilligkeit bezw. der Willkür des einzelnen Geistlichen überlassen. Die festeren Formen, in welchen sich das Missionsleben in Norddeutschland bewegt, mögen die dortigen Verhältnisse in zu günstigem Licht erscheinen lassen. Aber dem Eindruck können wir uns doch nicht entziehen, daß auch in unserem vielgelobten und vielumworbenen missionsfreundlichen Württemberg noch manches geschehen könnte, um die Sache der Mission in immer weitere Kreise einzuführen und sie zur Angelegenheit der Gesamtgemeinde zu machen. In dieser Richtung zu wirken, durch gegenseitigen Austausch von Erfahrungen zu neuer Thätigkeit für die Mission zu ermuntern, ist eine Hauptaufgabe unserer neuen Missionskonferenz.

[1]) Ebenda IX, 3814, § 8.

Das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaften[1].

Von

G. Wobbermin,
Privatdozent der Theologie in Berlin.

I.

Vom Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft soll zunächst die Rede sein. Da nun die Theologie auch ihrerseits eine wissenschaftliche Disziplin ist, und zwar die Wissenschaft von der Religion, speziell der christlichen Religion, so schließt, genau genommen, jene Aufgabe als Unteraufgabe die andere ein, vom Verhältnis der Religion zur modernen Wissenschaft zu handeln, d. h. es müßte die Frage aufgeworfen werden, ob die Religion, wie sie die ursprüngliche Triebkraft für alle entstehende Wissenschaft gewesen ist, so auch zur modernen Wissenschaft im letzten Grunde noch in einem ähnlichen Verhältnis steht, ob der „Primat" der Religion im menschlichen Geistesleben auch heute noch und zwar vom Standpunkt des fortgeschrittensten wissenschaftlichen Denkens aus zu behaupten und zu erweisen ist. Aber diese Frage, die uns unmittelbar an die tiefsten Probleme aller Wissenschaft überhaupt heranführen würde und die nur unter Heranziehung der letzten erkenntnistheoretischen, psychologischen und metaphy-

[1]) Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zu Grunde, der in Berlin im Oktober 1899 gehalten wurde. Doch ist für den Druck der ganze zweite Teil — der aber das strikte Komplement zu dem ersten bildet — hinzugearbeitet worden; auch der erste ist mehrfach durch näheres Eingehen auf die angezogenen Arbeiten erweitert worden.

sischen Entscheidungen in Angriff genommen werden kann, soll hier ganz aus dem Spiel bleiben; nur die methodologischen Fragen, die jene Aufgabe in sich faßt, sollen besprochen und wenigstens für die prinzipiellsten Punkte beantwortet werden.

Dann ist es aber zweckentsprechend, die Durchführung der Aufgabe so zu gestalten, daß wir nacheinander die Hauptzweige der modernen Wissenschaft durchgehen, um zu prüfen, in welcher Beziehung freundlicher oder feindlicher Art die Theologie zu einem jeden derselben steht.

1) Demnach müssen wir uns zuerst darüber verständigen, welches die Hauptzweige der Wissenschaft sind.

Dieses Problem d. h. also das Problem betreffs der Einteilung der Wissenschaft als ganzer ist gerade in den letzten Jahren wieder viel behandelt worden. Ich stelle in der Anmerkung die wichtigsten der neueren Arbeiten kurz zusammen [1]).

Soviel Streit nun hier im Einzelnen auch noch herrscht, so darf doch, wie mir scheint, in Bezug auf die wichtigsten Punkte für Folgendes allgemeine Zustimmung gefordert werden. Zunächst dazu, daß unter den Einzelwissenschaften die Geisteswissenschaften und die Naturwissenschaften einander gegenüberzustellen sind als zwei Disziplinen-Gruppen, die es mit ganz verschiedenartigen Ob-

---

[1]) Benno Erdmann, Die Gliederung der Wissenschaften. Vierteljahrsschr. für wissenschaftl. Philos. II. (1878), S. 78 ff. — Wilh. Wundt, Ueber die Einteilung der Wissenschaften. Philosophische Studien V (1888), S. 1 ff. — Wilh. Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., 1897. Einleitung S. 1—34. — Raul de la Grasserie, De la classification objective des arts, de la littérature, des sciences, Paris 1893. — Aug. Stadler, Zur Klassifikation der Wissenschaften. Archiv für systemat. Philos. II. (1896), S. 1 ff. — H. O. Lehmann, Die Systematik der Wissenschaften und die Stellung der Jurisprudenz (Rektoratsrede). Marb. 1897. — A. Naville, Le principe général de la classification des sciences. Archiv f. systemat. Philos. VI. (1898), S. 364 ff. — Joh. Geo. Meyer, Das natürliche System der Wissenschaften. Straßburg 1898. — Edm. Goblot, Essai sur la classification des sciences. Paris 1898. — Als klarste und instruktivste unter diesen Arbeiten erscheint mir der ausführliche Aufsatz von W. Wundt in Bd. V seiner philos. Studien. — Lehmann giebt sehr dankenswerte übersichtliche Tabellen der Einteilungen von d'Alembert, Bentham, Ampère, Comte, Spencer, Benno Erdmann, Wundt und von ihm selbst.

jekten zu thun haben und die folglich auch mit verschiedenartigen Methoden zu behandeln sind. Denn die Methoden der Bearbeitung müssen den Gegenständen angepaßt sein, sie müssen aus der Eigenart dieser Gegenstände selbst hergeleitet werden; es ist vor anderen Dilthey's Verdienst, dies immer und immer wieder betont und eingeschärft zu haben. Diese Unterscheidung von Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Grundbegriff der Wissenschaft selbst. Denn die Wissenschaft hat es zu thun mit den Gegenständen des Wissens und sie fragt überall: was können wir von diesem oder jenem wirklich wissen? Es kommt also darauf an, was wir unter Wissen verstehen, was das Wissen selbst ist. Nun ist klar, daß Wissen im primitivsten Sinne des Wortes identisch ist mit „sich bewußt sein", „in seinem Bewußtsein vorfinden oder antreffen". Und so sehr auch der Begriff des Wissens über jenen primitiven Sinn des Wortes hinaus verschärft und verfeinert werden mag, immer bleibt es dabei, daß wir nur das wissen können, was in unserem Bewußtsein gegeben ist. Also hat es die Wissenschaft zu thun mit der Bearbeitung der dem menschlichen Bewußtsein gegebenen Objekte. Eben diese dem menschlichen Bewußtsein gegebenen Objekte sind aber wesentlich doppelter Art. Denn da ist einmal der ganze Umkreis unseres eigenen Innenlebens, unser gesamtes Denken, Fühlen und Wollen; da sind zum anderen diejenigen Inhalte unseres Bewußtseins, die auf Gegenstände außer uns, auf Gegenstände der äußeren Natur, hinweisen. Also die äußere Natur auf der einen Seite, das eigene innere geistige Leben auf der anderen: das sind die beiden großen von einander verschiedenen Klassen von Objekten, die sich in unserem Bewußtsein vorfinden, von denen wir ein Wissen haben können und die folglich zum Gegenstand der wissenschaftlichen Bearbeitung werden können. Diesem Unterschied der Objekte entspricht daher ebenso berechtigter wie notwendiger Weise die Unterscheidung von Geistes- und Natur-Wissenschaften. Freilich handelt es sich in den ersteren, den Geisteswissenschaften, nicht lediglich um unser eigenes geistiges Innenleben, wenngleich wir unmittelbar nur von diesem ein Wissen haben. Indes auch von dem geistigen Leben anderer

Menschen, der gegenwärtig lebenden wie der früheren, vermögen wir ein Wissen zu gewinnen, das zunächst und ursprünglich durch Analogie-Schlüsse hergestellt wird, indem wir aus den uns von uns selbst her verständlichen Aeußerungen des Innenlebens anderer Menschen auf das entsprechende Innenleben selbst zurückschließen. So erhalten wir ein Wissen vom Geistesleben fremder Menschen und so können wir das Geistesleben von Familien, Geschlechtern, Völkern, Nationen und Zeitaltern betrachten. Alles dies d. h. der Inhalt der gesamten Kulturentwicklung gehört in das Gebiet der Geisteswissenschaften.

Ebenso unbedingt muß m. E. zugegeben werden, daß den Einzelwissenschaften zusammengenommen eine übergreifende Wissenschaft zur Seite zu stellen ist, welche sich mit den jenen beiden Gruppen gemeinsamen Problemen zu beschäftigen hat. Denn einmal arbeiten die Einzelwissenschaften mit Begriffen und Voraussetzungen, die sie einfach als Voraussetzungen, als Axiome, hinnehmen, die sie aber nicht selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen; — die Begriffe der Kausalität, des Dinges, des zeitlichen Geschehens, der räumlich ausgedehnten Materie u. a. m. repräsentieren derartige Voraussetzungen der Einzelwissenschaften. Und weiter führen andererseits die Einzelwissenschaften zu Fragen, deren Beantwortung über den Rahmen der betreffenden Einzelwissenschaft hinausliegt, da zur Erledigung derselben auch die Ergebnisse anderer Wissenschaften berücksichtigt werden müssen. Aus diesen beiden Gründen und zu diesem doppelten Zweck ist also eine übergreifende Wissenschaft nötig — sie führt herkömmlich den Namen Philosophie. Wie sehr auch im übrigen über Umfang und Geltungsbereich dieser Philosophie der Streit tobt, ihre Existenzberechtigung als solche scheint mir um jener beiden Gründe und um jenes doppelten Zwecks willen unbestreitbar.

So bleibt in Bezug auf die Haupteinteilung nur die Stellung der Mathematik noch dahingestellt. Was diese anbetrifft, so gehen allerdings die Meinungen noch sehr weit auseinander. Während die einen sie zu den Geisteswissenschaften zählen, stellen die anderen sie in die Mitte zwischen Geistes-

wissenschaften und Naturwissenschaften, indem sie sie den Uebergang von jenen zu diesen bilden lassen. Die dritten betrachten die mathematischen Wissenschaften als eine besondere Hauptklasse neben Geistes- und Natur-Wissenschaften, nämlich als formale Wissenschaft neben der materialen oder realen, weil die Mathematik ihre Objekte nur nach ihren formalen Eigenschaften untersuche und sich nicht auf den Inhalt derselben beziehe. Dann erhalten wir also für das Gebiet der Einzelwissenschaften das Schema

A Formale Wissenschaft B Reale Wissenschaft
a Natur-Wissenschaften
b Geistes-Wissenschaften.

Die vierten aber rechnen schließlich die Mathematik geradezu zu den Naturwissenschaften. Mir erscheint diese letztere Auffassung als die unglücklichste und mißverständlichste, wennschon sie von einem Manne wie Helmholtz vertreten worden ist[1]) und sich auch neuerdings der Zustimmung namhafter Mathematiker erfreut[2]). Der ausschlaggebende Gesichtspunkt ist dann der, die Elemente, mit denen die Mathematik rechne, seien aus den Naturerscheinungen selbst abstrahiert. Aber dies Abstraktionsverfahren ist doch ein derartiges, daß dabei das letztlich ausschlaggebende Moment auf Rechnung unseres eigenen in die Natur hineinkonstruierenden Verstandes kommt. Diese spezifische Eigenart der Mathematik, ihr konstruktiver Charakter, der ihr Verwandtschaftsverhältnis mit der formalen Logik begründet, wird m. E. nicht hinreichend berücksichtigt, wenn man sie dem Kreis der Naturwissenschaften eingliedert[3]).

Im übrigen aber kann die Entscheidung der Streitfrage für unseren Zweck dahingestellt bleiben; denn inhaltlich hat die Theologie gerade mit der Mathematik als solcher, als reiner, keinerlei Berührungspunkte. — So bleiben also für jenen unseren Zweck

[1]) Siehe seine Heidelberger Rede: Ueber das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften, 1862, S. 20.

[2]) S. z. B. J. L. Fuchs, Ueber das Verhältnis der exakten Naturwissenschaften zur Praxis. Rektoratsrede, Berlin 1899, S. 1 ff.

[3]) Ueber die besondere Stellung der Mathematik gegenüber allen anderen Wissenschaften und die Wichtigkeit dieser ganzen Frage für die Theologie vgl. auch J. Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion, 367 ff.

die Hauptgruppen: Geisteswissenschaften, Naturwissenschaften, Philosophie.

2) Die Geisteswissenschaften stellen wir in diesem Zusammenhang naturgemäß voran, weil die Theologie selbst mit der Mehrzahl ihrer Disziplinen in den Kreis derselben hineingehört, wenngleich, wie wir sehen werden, der Theologie ihre Stelle im Rahmen der Wissenschaften damit nicht ausreichend bestimmt ist, daß man sie jenem Kreise der Geisteswissenschaften eingliedert.

Die Geisteswissenschaften sind aber ganz wesentlich geschichtliche Wissenschaften; denn alle menschliche Geistesentwicklung geht in der Geschichte vor sich. Die Geschichtsbetrachtung, die historische Methode, ist daher hier ausschlaggebend; — und zwar nicht nur da, wo es sich um die eigentliche geschichtliche Entwicklung der verschiedenen Geisteserzeugnisse, also um die verschiedenen geschichtlichen Disziplinen im engeren Sinne des Worts handelt, sondern auch da, wo die betreffenden Geisteserzeugnisse selbst — wie wirtschaftliche Kultur, Rechtsordnung, Religion, Kunst, Wissenschaft — zur Untersuchung stehen. Weiter aber hat gerade die christliche Religion, mit der es die Theologie in erster Linie zu thun hat, noch eine besonders enge Beziehung zur Geschichte. Sie selbst ist ganz und gar eine geschichtliche Größe; sie ist zu einem bestimmten Zeitpunkt in die Geschichte der Menschen eingetreten und hat sich seitdem geschichtlich weiter ausgewirkt. So fordert also die christliche Religion geradezu eine geschichtliche Betrachtung; ihre Entstehung und ihre Entwicklung muß nach den Grundsätzen historischer Arbeit erforscht werden. Diese Einsicht hat freilich in der christlichen Kirche niemals ganz gefehlt; jene Forderung ist immer irgendwie gestellt und in irgend einem Maße erfüllt worden. Aber die frühere Geschichtsbetrachtung selbst war, wenigstens auf das große Ganze gesehen, eine naive. Auch das Kind, das Märchen liest und wiedererzählt, bewegt sich ja in geschichtlicher Betrachtung.

Den Charakter aber der modernen Geschichtswissenschaft bildet eine Betrachtung, die jener naiv-kindlichen, welche überall abgeschlossene fertige Größen sieht und mit absoluten Urteilen operiert, entgegengesetzt ist; ihren Charakter bildet der Re-

lativismus, der das allmähliche Werden aller in Betracht kommenden Objekte ins Licht stellt, und das Bedingtsein derselben durch die mannigfachsten, ihnen selbst teilweis fremdartigen Anlässe und Einwirkungen darthut, der weiter ebendeshalb nichts als etwas ein für alle Mal Fertiges hinnimmt und ebensowenig unbedingte Urteile kennt. — Es ist nun allbekannt, wie die Einführung dieser modernen Geschichtsbetrachtung in die protestantische Theologie, die sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts angebahnt, im Laufe des zu Ende gehenden vollendet hat, große Umwälzungen hervorgebracht hat, wie diese Umwälzungen zeitweise nicht wenigen als Tod aller christlichen Theologie, als Untergrabung der Religion selbst erschienen. Denn da wurden Vorstellungen in jene relative Beurteilung hineingezogen, deren absolute Geltung von früheren Generationen als conditio sine qua non des Christentums betrachtet worden war.

An erster Stelle muß genannt werden die für die frühere protestantische Theologie so grundlegende Inspirationslehre, derzufolge die Sammlung heiliger Schriften als Kodex und Kanon übernatürlich geoffenbarter, folglich ein für allemal feststehender religiöser Lehrsätze angesehen wurde. Unter dem Gesichtspunkt dieser Betrachtungsweise wurde die heilige Schrift als principium theologiae hingestellt, und zwar als das principium cognoscendi fundamentale und das principium unicum, das principium primum et ultimum, ultra quod in discursu theologico inter Christianos non datur progressus.

Trotzdem mußte jene Inspirationslehre fallen und sie ist gefallen. Das ist eine einfache Thatsache. Die christliche Religion hat darüber keinen Schaden gelitten; und auch die konservativsten Richtungen innerhalb der protestantischen Theologie haben — so gut wie ausnahmslos — jene alte Inspirationslehre aufgegeben. Demgegenüber ist die Frage, ob man die Betrachtung der heiligen Schrift, die an die Stelle der alten Inspirations-Lehre zu setzen ist, doch wieder unter den Namen der Inspiration bringen soll oder nicht, eine Frage von untergeordneter Bedeutung, so wichtig sie auch in ihrer Art sein mag, mir wenigstens zu sein scheint.

Daneben kommt dann die Beurteilung der kirchlichen Lehr-

bestimmungen, der Dogmen, in Betracht. Welche Umwälzungen auf diesem Gebiet eine geniale Durchführung wirklich historischer Betrachtung veranlaßt, hat uns vor allem Ad. Harnacks Dogmengeschichte gelehrt. Hier wird gezeigt, daß die in der alten Kirche ausgeprägten Lehrsätze über Trinität und Christologie mit den spezifischen Mitteln der damaligen Geistesbildung d. h. der griechischen Philosophie hergestellt sind, ja was noch mehr sagt, daß sie nur der Ausdruck desjenigen christlichen Glaubens sind, der sich und wie er sich auf dem Boden jener griechischen Geistesbildung entfaltet hatte. — Daß nun aber auch hier diese geschichtliche Betrachtung nicht eine Gefährdung der christlichen Religion, sondern daß sie vielmehr die allergrößte Förderung des Verständnisses derselben bedeutet, weil sie ihr wahres Wesen unter den wechselnden Erscheinungsformen besser erkennen läßt, das wird heute gerade durch Harnacks Dogmengeschichte in immer weiteren Kreisen erkannt und anerkannt. Eine prinzipielle Ablehnung der geschichtlichen Betrachtung, der historischen Forschungsmethode für das Gebiet der Dogmenbildung ist innerhalb der protestantischen Theologie schon heute nicht mehr anzutreffen. Der Kampf wird auf prinzipiell gleichem Boden und mit prinzipiell gleichen Mitteln und Methoden ausgefochten; nur Anwendung und Durchführung der letzteren sind verschieden; so handelt es sich in der abschließenden Beurteilung nicht um ein grundsätzliches aut — aut, sondern nur um ein mehr oder weniger.

Darnach scheint denn, *daß innerhalb der Geisteswissenschaften und d. h. also von Seiten der historischen Forschung die Theologie ernsten, für sie selbst gefährlichen Kämpfen nicht mehr ausgesetzt ist*, daß vielmehr hier ein Feld für ruhige positive Fortarbeit erschlossen ist. Und das ist allerdings meine Ansicht. Aber eine Richtung unserer Theologie, die neuerdings vielfach Zustimmung zu finden scheint, ist entgegengesetzter Meinung. Professor Tröltsch in Heidelberg muß als ihr entschiedenster Wortführer gelten, der sie zugleich als gelehrtester und geistreichster unter ihren Vertretern verficht. Er sieht das Hauptproblem für die Theologie und damit für die christliche Religion selbst gerade

in den Konsequenzen, zu denen ihm jene moderne Geschichtsbetrachtung zu führen scheint, wenn sie auf das innerste Wesen der christlichen Religion angewendet wird. Durch die Gestaltung der Geschichtsforschung, den historischen Relativismus, genauer durch das allen gegenwärtige Bild der Mannigfaltigkeit der Religionen, sei die gegenwärtige Lage der Theologie am charakteristischsten gekennzeichnet, das wichtigste und wesentlichste Problem der theologischen Arbeit für die nächste Zeit gegeben, hinter dem die Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft und der eigentlichen Philosophie immer mehr zurücktreten werde und könne. Also kurz gesagt: in dem religionsgeschichtlichen Problem, in der Frage nach dem Verhältnis der christlichen Religion zu den übrigen Religionen, müsse die Theologie die Haupt- und Grund-Frage sehen, die sie zu beantworten hat [1]).

Näher lautet diese Frage so: ist nicht vielleicht die christliche Religion selbst, auf ihren eigentlichsten Kern gesehen, nur eine vorübergehende Erscheinung innerhalb der gesamten religiösen Entwicklung? Wird nicht vielleicht eben diese Entwicklung über den im Christentum erreichten Punkt hinausführen, so daß dieser nicht als endgültiger Höhepunkt jener Entwicklung angesehen werden kann? Tröltsch legt großes Gewicht darauf, festzustellen, daß die moderne Geschichtsforschung keine Möglichkeit offen lasse, solche Fragen rundweg zu verneinen. Und weiter müsse jedenfalls dahingestellt bleiben, ob nicht die christliche Religion, die offenbar mit den modernen Zeiten in ein neues Stadium eingetreten sei, dadurch weiterhin in eine Entwicklung gerate, die für uns völlig unübersehbar ist, die also auch doch irgendwie über das hinausführt, was das Wesen der christlichen Religion ausmacht, wie sie durch Jesus Christus in die Geschichte gekommen ist. Wir müssen aber die ganze Frage noch näher ins Auge fassen, um über sie ein Urteil zu gewinnen.

---

[1]) Vgl. seine Aufsätze über „die Selbständigkeit der Religion" und über „Geschichte und Metaphysik" in dies. Zeitschr., Bd. V, VI, und VII; seinen Aufsatz über „Christentum und Religionsgeschichte" in den Preuß. Jahrb. 1897, Heft 3 (S. 416 ff.); sowie seine Ausführungen im Theologischen Jahresbericht Bd. XVII, S. 569 ff., Bd. XVIII, S. 507 ff.

Die christliche Religion will die absolute Religion sein in dem Sinne, daß es über sie hinaus eine vollendetere und vollkommenere nicht geben kann, weil sie die Offenbarungsreligion κατ' ἐξοχήν, die Offenbarungsreligion im einzigartigen Sinne des Wortes sei. Die christliche Religion will also als die prinzipielle Verwirklichung des religiösen Ideals angesehen werden oder, was dasselbe ist, als die prinzipielle Verwirklichung der höchsten Stufe in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins — das ist der Anspruch, mit dem das Christentum aufgetreten ist und immerfort auftritt — ist in der christlichen Religion prinzipiell zum Abschluß gekommen. Weiterhin kann es sich dann nur noch um ein allseitiges Sich-Auswirken des dort prinzipiell Gegebenen handeln.

Nun ist unleugbar, daß ein exakter Beweis für die Richtigkeit dieses Anspruches nicht zu erbringen ist; daß es mit dem Christentum wirklich jene Bewandtnis hat, das bleibt im letzten Grunde notwendig eine Sache des Glaubens.

Indes kann die wissenschaftliche Reflexion nach drei Richtungen hin Untersuchungen anstellen, die für die Frage von größter Bedeutung sind.

Erstlich kann sie untersuchen, ob die christliche Religion in der bisher vorliegenden Entwicklung des religiösen Bewußtseins den Höhepunkt darstellt. Und das ist allerdings innerhalb der religionsgeschichtlichen Betrachtung und auf dem Boden derselben das Einzige, was überhaupt zu erstreben ist. Daß sich in ihrem Rahmen und mit ihren Mitteln über die etwaige Unüberbietbarkeit der Entwicklungsstufe des christlich-religiösen Bewußtseins nichts ermitteln läßt, liegt in der Natur der Sache. Indes stellt Tröltsch bereits diesen Umstand unter eine einseitige Beleuchtung und schafft sich so das erste Glied seiner Gesamtargumentation und seiner Gesamtbeurteilung des Sachverhalts. Er sagt[1]): „Es gibt keinerlei vorher fertigen Maßstab, nach dem man Entwicklung, Fortschritt und Ziel beurteilen könnte. Der Maßstab erwächst in und mit der Geschichte selbst, indem die höhere Erscheinung die Gewißheit ihrer größeren Kraft und Tiefe in

[1]) Bd. VI dieser Zeitschrift S. 78.

sich trägt[1]). Wie es keines vorher fertigen Maßstabes für die Beurteilung der Entwickelung des wissenschaftlichen Denkens oder der Mathematik bedarf, sondern die höhere Stufe hier in der Regel durch sich selbst einleuchtet und die niedere berichtigt, so ist es auch sonst. Ohne Maßstab und ohne fertiges Ideal stehen die Menschen mitten im Wechsel der Ideale und überwinden das niedere nur durch die sich selbst durchsetzende Macht des höheren. . . So bleibt auch in der Religionsgeschichte nichts anderes übrig, als sich dem thatsächlichen Zuge der Ideen anzuvertrauen und das Ziel da zu suchen, wo es sich selbst durch die Macht der Thatsachen, durch die Ueberlegenheit über die Vorstufen, die innere Kraft der Begeisterungsfähigkeit und durch die Weite seiner Anpassungsfähigkeit bekundet.“ Diese Sätze könnten an und für sich als richtig und einwandsfrei anerkannt werden. In dem Zusammenhange aber und in der pointierten Form, in der sie bei Tröltsch erscheinen, sind sie nicht einwandsfrei, sondern da müssen sie, m. E., wie oben geschehen, als einseitig bezeichnet werden. Gewiß haben wir für die Beurteilung geschichtlicher Entwicklungsreihen keine vorher fertigen, absolut gültigen Maßstäbe. Die Entscheidung aber, daß die Maßstäbe in und mit der Geschichte selbst erwachsen, ist sehr vorsichtig aufzunehmen. Es ist doch nicht der äußere Geschichtsverlauf selbst, der den Maßstab für seine Beurteilung liefert. Im letzten Grund ausschlaggebend ist da nicht der äußere Geschichtsverlauf, sondern die Beurteilung und Wertung desselben durch den wollenden und denkenden Menschen. Die letzten, schließlich allein sicheren Maßstäbe sind nicht in der äußeren Geschichte zu finden; sie trägt der Mensch in sich selber. Darauf im Zusammenhang der ganzen Frage ausdrücklich zu reflektieren und es nachdrücklich zu betonen, ist aber wichtig, weil bereits dieser Umstand darauf hinweist, daß dem Problem vom rein religionsgeschichtlichen Standpunkt aus nicht Genüge geschehen kann, und daß die rein religionsgeschichtliche Fragestellung in ihrer Isoliertheit an sich falsch ist.

Im übrigen trägt auch Tröltsch kein Bedenken, jene erste Frage zu bejahen; vielmehr hat er in einer Reihe treffender und schöner Ausführungen die thatsächliche Ueberlegenheit der christlichen Re-

[1]) Von mir gesperrt.

ligion über alle übrigen Religionsformen ins Licht gestellt. Und wirklich ermöglicht gerade die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft mit allen Ergebnissen, welche die erfreulich fortschreitende Arbeit auf diesem Gebiet zu Tage gefördert hat, in berechtigter, wissenschaftlich gesicherter Weise den Satz aufzustellen, daß die christliche Religion den Höhepunkt der uns vorliegenden religiösen Entwicklung darstellt. Aber Tröltsch geht nun in Fortführung seiner vorher besprochenen Gedankenreihen dazu weiter, eben dieses Resultat, dieses Urteil über den geschichtlichen Thatbestand, als das Einzige zu bezeichnen, was wissenschaftlich in der ganzen Frage überhaupt zu leisten ist. „Es läßt sich nur sagen, welches der höchste Punkt der bisherigen Entwicklung ist . . . Dieser eine Satz ist der letzte Strick, wenn alle anderen Stricke reißen. Der theologische Forscher, der wirklich auf die Grundgedanken der Wissenschaft eingeht und dem hierbei die Wasser des alles in Relativitäten verwandelnden Historismus an die Kehle gehen, hat keinen anderen, an dem er sich halten könnte"[1]). Das ist nun m. E. nicht mehr lediglich einseitig, sondern das ist positiv unrichtig. Tröltsch, der in anderem Zusammenhange so treffend gegen die Einseitigkeiten des „Historismus" zu polemisieren weiß, scheint mir hier selbst eben diesem Historismus zum Opfer zu fallen.

Denn jenes Resultat ist nicht das Einzige und Letzte, was zu erreichen ist. Es kann und muß vielmehr weiter gefragt werden, ob sich eine höhere Entwicklungsstufe religiösen Lebens, religiösen Bewußtseins als die christliche wenigstens denken lasse. Auch an diese Frage rührt allerdings Tröltsch gelegentlich: aber er mißt ihr nicht die ihr gebührende Bedeutung zu. Auch diese Frage kann aber mit Sicherheit — nämlich verneinend — beantwortet werden: mit den Mitteln menschlichen Denkens läßt sich eine über die christliche Religion prinzipiell hinausliegende Form religiösen Bewußtseins schlechterdings nicht ermitteln. Das ist sehr viel mehr, als jener einfache geschichtliche Thatbefund; daher muß es ausdrücklich hervorgehoben und nachdrücklich betont werden.

---

[1]) Bd. VI dieser Zeitschrift S. 208.

Das Wesen der christlichen Religion im Unterschied zu anderen Religionen liegt darin, daß in ihr die Religiosität im engeren Sinne, d. h. die Beziehung zur Gottheit, und die Sittlichkeit in die engste, unauflösliche Verbindung miteinander gesetzt sind, und daß diese beiden Teilbestandteile, Religiosität wie Sittlichkeit, je in der denkbar höchsten Vollendung gefordert werden. Sie ist, wie es Ritschl ausgedrückt hat, die vollendet geistige und die vollendet sittliche Religion. Die vollendet geistige Religion: denn ihr Monotheismus verlangt die Gottheit vorzustellen als das denkbar höchste und vollendetste Wesen, und ebenso das Verhältnis desselben zum Menschen als ein Verhältnis denkbar vollkommenster Art. Und dieser Monotheismus schützt davor, das Wesen der Gottheit endgültig in Begriffen festzulegen, die im Lauf der geistigen Entwicklung der Menschheit überholt oder überboten werden könnten. Denn die christliche Religion erkennt die Gottheit in der Offenbarung durch Jesus Christus; anders will sie von Gott nichts wissen; also über Gott sozusagen in seiner Unmittelbarkeit und Nacktheit will sie nichts aussagen. Damit vertritt sie aber offenkundig den Grundsatz, daß wir Menschen über Gott immer nur werden im Bilde sprechen können, daß wir über einen symbolischen Gottesbegriff nicht hinauskommen können und sollen; daß wir aber anderseits den symbolischen Begriff Gottes bilden müssen auf Grund der vollkommensten Ausprägung des sittlichen Lebens in der Menschheit. Denn Jesus Christus selbst repräsentiert nach christlichem Glauben die absolute Vollendung des sittlichen Lebens; nicht nur Sündlosigkeit oder Unsündlichkeit, sondern sittliche Vollkommenheit muß im Rahmen des christlichen Glaubens von ihm ausgesagt werden. Demgemäß muß auch die Gottheit als persönliches Wesen vorgestellt werden: der Gott, der in Jesus Christus offenbar geworden ist, kann nur ein persönlicher sein; wir müssen diese Vorstellung wenigstens solange festhalten, als Persönlichkeit zum Begriff sittlicher Vollkommenheit gehört. Sollte sich etwa dereinst ergeben, daß das Ideal sittlichen Lebens den Begriff der Persönlichkeit nicht notwendig in sich schließt, dann hätten wir auch keinen zwingenden Grund mehr, Gott als Persönlichkeit zu denken; dann — aber auch nur dann; denn nur dann könnte sich auch ein

nicht-persönlicher Gott in Jesus Christus offenbart haben[1]). — Daraus ergibt sich von selbst die analoge Betrachtung für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wie es Jesus und nach ihm die christliche Religion durch den Vater-Namen zum Ausdruck bringt.

Die christliche Religion ist weiter die vollendet sittliche Religion; denn sie fordert Bethätigung einer Sittlichkeit entsprechend dem jeweilig höchsten Ideal. „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist": in dieses Gebot wird die Forderung der besseren Gerechtigkeit zusammengefaßt, die gegenüber derjenigen der Schriftgelehrten und Pharisäer von den Jüngern Christi verlangt wird. Anschaulicher noch formuliert das Wort, in dem die Summe der ganzen Bergpredigt zusammengefaßt wird, den gleichen denkbar höchsten sittlichen Maßstab: „Alles nun, was ihr wollt, das euch die Leute thun, das thut ihr ihnen". Entkleidet man dies Wort der populären Ausdrucksweise und faßt es in eine präzise ethische Formel, so besagt es offenbar: Richtet euer Leben ein nach dem höchsten sittlichen Maßstab, der euch zur Verfügung steht. Denn die sittlichen Maßstäbe prägen sich immer zuerst aus in den Anforderungen, die wir an die anderen stellen.

Also was wir als Formalprinzip der Ethik zu bezeichnen pflegen, das liegt in der christlichen Religion in seiner denkbar höchsten Ausprägung vor, nämlich nicht in der negativen Fassung der Popular-Philosophie: „was du nicht willst, daß man dir thu, das füge keinem andern zu", — sondern in der positiven, wie sie Kant im kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht hat.

Aber mehr als das. Schon in den beiden angeführten Aussprüchen der Bergpredigt, vollends im Evangelium in seiner Ge-

[1]) Beachtet man diese Warnung nicht, so gelangt man entweder zu dem seltsamen und widerspruchsvollen Zirkel Biedermanns, der für das reine Denken die Vorstellungsform der Persönlichkeit Gottes durch den Begriff des absoluten Geistes ersetzt wissen will und dann doch wieder statuiert, die Persönlichkeit sei die für jenen Begriff adäquate Vorstellungsform, die auch für den Denker in Kraft und Giltigkeit bleiben müsse. Oder aber man gelangt zur Konzeption eines unbewußten Absoluten Hartmann'schen Art, die in sich selbst erst recht widerspruchsvoll ist. So A. Drews in seinem Buch: Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, Freib. 1897. Uebrigens aber betont Drews mit Recht die Bedeutung des Ich-(Persönlichkeits)-Problems für den Gottesbegriff.

samtheit liegt auch die Richtung, in der inhaltlich die Ausfüllung jenes formalen Rahmens zu geschehen hat, sowie gleichzeitig der maßgebende oberste Gesichtspunkt für dieselbe, ihre letzte Abzweckung, deutlich vorgezeichnet. Und wieder gilt auch hier, daß es sich dabei um die denkbar höchste Ausgestaltung der sittlichen Norm handelt. Ein Bruderbund der Menschen soll begründet werden, in dem der Einzelne jedem Mitmenschen gegenüber zur Einhaltung der höchsten sittlichen Norm verpflichtet ist und in welchem gerade die Abzweckung auf den vollständigen Ausbau jenes Bruderbundes der oberste, leitende Gesichtspunkt ist. Wie erbärmlich erscheint demgegenüber die Herrenmoral Nietzsche's! —Aber andererseits ist nun eben die christliche Religion nicht unlöslich verknüpft mit irgend welchen bestimmten sittlichen Anschauungen und Grundsätzen, die einer einzelnen bestimmten Kultur-Epoche angehören. Abgesehen von den besprochenen obersten Grundlinien hat der Herr keine allgemeingültigen Leitsätze für christliches Leben und christliche Lebensordnung aufgestellt; sondern im übrigen bespricht er nur konkrete Einzelfragen und Einzelfälle, deren Beantwortung also selbstverständlich die betreffenden Nebenumstände berücksichtigen muß, folglich aber auch ebenso selbstverständlich keine bleibende, bindende Norm sein kann.

Fassen wir das nach den beiden Seiten hin Ausgeführte zusammen[1]), so gelangen wir zu dem Resultat: Die christliche Religion repräsentiert die für unser geistiges Vermögen prinzipiell denkbar-höchste Form des religiösen Bewußtseins. Ich stelle also dem Satz, den jüngst in Verfolg jener Tröltsch'schen Grundanschauung Veit ausgesprochen hat[2]): „theoretisch läßt sich für das

[1]) Auf diese fundamentalen Stücke muß ich mich hier beschränken. Die weiteren Wesensmerkmale des Christentums stehen damit in engstem Zusammenhang. Inwiefern das zumal von dem spezifischen Charakter des Christentums als Erlösungsreligion, und also — dogmatisch gesprochen — von der Christologie gilt, denke ich an anderem Orte auszuführen.

[2]) Christliche Welt, in dem Aufsatz über „Religionsgeschichte und Frömmigkeit", XIII (1899), Sp. 996. Daß jener Veit'sche Satz in Verfolg der Tröltsch'schen Grundanschauung liegt, darf, wie mir scheint, gesagt werden. Im übrigen will ich keineswegs die vielfach in der Luft schwebenden Aufstellungen Veits Tröltsch in die Schuhe schieben. — Uebrigens denkt sogar Veit selbst bei jenem Satz nur an die spezifisch-religiöse Seite der christlichen

religiöse Verhältnis zu Gott noch eine Fortbildung über Jesus hinaus (gemeint ist: über die christliche Religion hinaus) denken" — den genau entgegengesetzten gegenüber: mit den Mitteln menschlichen Denkens läßt sich die Möglichkeit einer prinzipiellen Fortbildung des religiösen Bewußtseins über die Stufe des christlichen hinaus schlechterdings nicht aufweisen.

Indes auch diese negative Bestimmung ist nicht das letzte, was zu erreichen ist. Es ist nicht nur an dem, daß wir außer Stande sind, eine höhere, prinzipiell über die christliche Religion hinausliegende Stufe der religiösen Entwicklung zu erdenken; sondern weiter: die geschichtliche Größe der christlichen Religion, wie sie durch Jesus Christus in die Geschichte der Menschen gekommen ist, entspricht demjenigen Ideal religiös-sittlichen Bewußtseins, das wir als Forderung aus der eigenen inneren Erfahrung kennen. Unsere religiös-sittlichen Bewußtseins-Inhalte unterscheiden sich nämlich dadurch charakteristisch von dem Gesamtumfang unseres sonstigen Bewußtseins, daß sie eine Forderung an uns selbst zum Ausdruck bringen, und daß sie diese Forderung als unbedingt giltige erscheinen lassen. Freilich bleibt die Norm des sittlichen Bewußtseins für uns ein stets unerreichtes Ideal, und ebenso bleibt auch der einzigartige Anspruch übergeordneten Wertes, den das religiöse Bewußtsein erhebt, ein stets unerreichtes Ideal. Haben nun aber in der christlichen Religion die sittlich-religiösen Forderungen die denkbar höchste Ausprägung erhalten, insofern sie auf die Bethätigung der denkbar höchsten Sittlichkeit und gleichzeitig auf die Bethätigung der denkbar höchsten Religiosität (im engeren Sinne des Worts) abzweckt, so müssen wir in dieser christlichen Religion das absolute Ideal religiös-sittlichen Bewußtseins anerkennen. — Für diese

---

Religion, an das Verhältnis der Einzelseele zu Gott. In Bezug auf die sittliche Seite, das Verhältnis des Menschen zur Welt, hält Veit nicht nur *theoretisch* eine Fortbildung „über Jesus hinaus" — dieser Begriff selbst ist, wie oben bemerkt, unklar und falsch gedacht — für möglich, sondern auch *thatsächlich und bereits für die Jetztzeit* für nötig und möglich. Eine treffliche Entgegnung vom Standpunkt wissenschaftlicher Ethik aus hat auf diese Gedankensprünge Gottschick in der Christl. Welt, XIII (1899), Sp. 1086—89 gegeben.

Argumentation ist also der Umstand ausschlaggebend, daß die beiden Thatsachenkomplexe, der psychologisch-philosophische und der historische, einander schneiden, einander kreuzen, und zwar sich schneiden in dem maßgebenden Gesichtspunkt des absoluten Ideals.

Darum haben wir aber ebenso Pflicht wie Recht, das Christentum unter dem Begriff der absoluten Religion zu betrachten. Für Tröltsch spitzt sich seine ganze Betrachtung dahin zu, diesen Begriff als einen irrigen hinzustellen, der abgethan werden muß; er hält ihn für ein „irreführendes Erbe des älteren kirchlichen Supernaturalismus" [1]). Diese Frage stellt auch den Springpunkt in der Auseinandersetzung dar, die in Band VI und VIII dieser Zeitschrift zwischen Tröltsch und Kaftan stattgefunden hat. Mit vollem Recht, scheint mir, hat Kaftan den Begriff der absoluten Religion Tröltsch gegenüber verteidigt und in diesem Sinne „die Selbständigkeit des Christentums" geltend gemacht. Wenn Tröltsch demgegenüber bemerkt: Die ganze Frage nach der Absolutheit erscheint mir als dogmatische Quälerei, die für eine undogmatische Betrachtung wegfällt [2]) — so sehe ich in dieser Bemerkung die Bestätigung für die Richtigkeit meiner vorher erhobenen Einwendungen. Es ist nur der Doppelsinn der Worte „dogmatisch" und „undogmatisch", der dieser Bemerkung auf den ersten Blick einen gewissen Schein der Berechtigung verleiht, insofern die „dogmatische Quälerei" dadurch in die Beleuchtung gestellt wird, eine dogmatistische, willkürlich-konstruierende zu sein. Im übrigen hat Tröltsch völlig recht, daß die ganze Frage für eine undogmatische, d. h. rein-

---

[1]) So im Theolog. Jahresbericht XVIII S. 509. — Von der Frage nach der Berechtigung des Begriffes der absoluten Religion ist freilich die andere völlig zu trennen, ob die absolute Verwirklichungsform dieser Religion bereits erreicht, oder gar bereits „einmal dagewesen" sei. Tröltsch rückt a. a. O. beides auf eine Linie, das zweite von ersterem nur durch ein „vollends" trennend. Allein aus Gründen der Polemik ist das aber nicht zu erklären, denn etwas Aehnliches hat auch Kaftan niemals behauptet; wohl aber das Gegenteil oft genug stark betont, vgl. z. B. Bd. I dieser Zeitschrift, S. 19: Die Reformation bezeichnet nicht einen Absatz bloß in einer langen kontinuierlichen Entwickelung, sondern einen relativ neuen Anfang, eine neue Stufe in der Verwirklichung des Christentums in der Welt.

[2]) a. a. O. S. 510.

geschichtliche Betrachtung wegfällt, richtiger wäre m. E. zu sagen: noch nicht entsteht. Denn nicht in der äußeren Geschichte, sondern nur im eigenen Innenleben erwachsen uns absolute Forderungen und absolute Werte. Ebendaher ist auch jene Frage allein vom Boden der Religionsgeschichte aus nicht zu beantworten.

Und daß sich weiter ein exakter Nachweis für die Absolutheit der christlichen Religion nicht erbringen läßt, ist oben bereits gesagt worden. Wenn aber Tröltsch aus diesem Sachverhalt unmittelbar die Folgerung zieht, daß sich über die Absolutheit der christlichen Religion wissenschaftlich überhaupt nichts aussagen lasse, so übersieht er m. E., daß zwischen jenen beiden Möglichkeiten noch eine dritte liegt, die der wissenschaftlichen Reflexion über psychische und geschichtliche Thatsachen.

Gegen die ganze hier vorgetragene Beurteilung der Streitfrage erhebt sich ein gewichtiger Einwand. Es ist hier dem Umstand ausschlaggebende Bedeutung beigemessen worden, daß die christliche Religion für unser Denken die abschließende Form religiös-sittlichen Bewußtseins darstelle. Aber gehört nicht ebensowohl unser Denken wie das religiös-sittliche Leben in einen unaufhörlichen Entwicklungsprozeß hinein? Dann scheint es, muß unter diesem doppelten Gesichtspunkt überhaupt grundsätzlich darauf Verzicht geleistet werden, über weiteres als über die bisher vorliegenden Entwicklungsprodukte irgend etwas auszusagen. Aber es hat in dieser Beziehung doch, worauf vorher schon hingedeutet wurde, gerade mit dem religiös-sittlichen Leben seine besondere Bewandtnis. Das springt sofort in die Augen, wenn wir zunächst unter dem Gesichtspunkt der Denkmöglichkeit und des denkmöglichen Fortschritts das religiös-sittliche Leben mit andern Gebieten menschlicher Kulturentwicklung vergleichen. Nicht nur in Bezug auf Technik und äußere Kultur lassen sich Fortschritte und Weiterentwicklungen prinzipiellster Art denken. Sondern auch von der eigentlichen Wissenschaft gilt das, beispielsweise von der Mathematik, die für diese Ueberlegung besonders in Betracht kommt, und auf die daher auch Tröltsch in der oben zitierten Stelle vergleichsweise hinweist[1]). Zunächst bleibt hier die Möglichkeit eines

[1]) Bd. VI dieser Zeitschr. S. 78: Wie es keines vorher fertigen Maß-

ins Unendliche fortgehenden Zuwachses von Kenntnissen. Der quantitative Zuwachs spielt aber hier die größte Rolle; eine so große, daß er mitbestimmend ist für das Weitere und Wichtigere, auf das hinzuweisen ist. Es ließe sich nämlich immerhin auch die Möglichkeit denken, daß die bisher leitende Grundanschauung in prinzipiellster Weise eine Aenderung erlitte; daß etwa in der Geometrie die Anschauung vom dreidimensionalen Raum durch eine andere, höhere ersetzt würde. Dem religiös-sittlichen Leben gegenüber besteht dagegen keinerlei derartige Denkmöglichkeit. Jeder Versuch, eine über die Stufe des Christlichen prinzipiell hinausliegende Form religiös-sittlichen Lebens zu denken, führt notwendig zur Aufhebung eben des Begriffes des religiös-Sittlichen. Weil aber die Beziehung endlicher Wesen als solcher zum Unendlichen den Begriff des religiösen Lebens — und auf das Christentum gesehen den Begriff des religiös-sittlichen Lebens — konstituiert, so kann allein aus dem Umstand, daß endliche Wesen in Betracht kommen, nicht die Perfektibilität der christlichen Religion abgeleitet werden. Und nun ist weiter jener Thatbestand auch wohlverständlich, wenn wir die Eigenart des religiös-sittlichen Lebens selbst ins Auge fassen. Denn die christliche Religion, in der wir dies religiös-sittliche Leben zum prinzipiellen Abschluß gekommen sehen, will den Menschen in Beziehung zur Gottheit, dem Urgrund alles Daseins, setzen; und sie sieht eben darin Ziel und Bestimmung des Menschen. Alles andere ist demgegenüber Mittel zum Zweck. Betrachten wir nun aber, wie hier immer geschehen, die Menschheits-Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung, so schließt doch gerade dieser Gesichtspunkt der Entwicklung den Gedanken eines bestimmten Endziels in sich. Und es ist auch von da aus keine willkürliche Annahme, sondern eine wohlbegründete Schlußfolgerung, daß für das religiös-sittliche Leben die prinzipiell-abschließende Stufe der Entwicklung innerhalb der Menschheitsgeschichte fällt, daß wir hier nicht vor einer unend-

stabes für die Beurteilung der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens oder der Mathematik bedarf, sondern die höhere Stufe hier in der Regel durch sich selbst einleuchtet und die niedere berichtigt, so ist es auch sonst ...; so auch in der Religionsgeschichte.

lichen Reihe, einem progressus in infinitum stehen.

So schließen sich auch hier die Argumente zusammen und damit dürfte jener Einwand entkräftet sein. Dann bleibt es also dabei, daß wir in der vorher näher bezeichneten Weise wissenschaftlich berechtigt sind, im Christentum die absolute Religion zu sehen. Weil aber die ausschlaggebenden Gründe für die ganze Frage nicht aus der Religionsgeschichte als solcher zu entnehmen sind, deshalb scheint mir, daß die Theologie von Seiten der Religionsgeschichte schwerwiegenden Bedenken nicht mehr ausgesetzt sein kann; in der Religionsgeschichte aber müßte sich allerdings zusammenfassen, was von Seiten der Geisteswissenschaften überhaupt gegen christliche Religion und Theologie vorzubringen wäre.

3. Umgekehrt bin ich dagegen gegenüber Naturwissenschaften und Philosophie weniger unbesorgt. Ich meine, die Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Theologie zu Naturwissenschaften und Philosophie werden von selbst von Jahr zu Jahr stärker hervortreten, und andrerseits habe auch die Theologie die Pflicht, sich gerade mit ihnen zu befassen.

Auf dem Gebiet der Naturwissenschaften ist es fraglos die Entwicklungslehre, wie sie durch den Einfluß Darwins zu unumschränkter Herrschaft gelangt ist, welche Religion und Theologie im Innersten berührt. Allerdings ist ja diese naturwissenschaftliche Entwicklungslehre nicht ohne Beeinflussung von Seiten der Geisteswissenschaften entstanden, und es ist schon öfter und mit gewissem Recht gesagt worden, daß Darwin die Naturwissenschaft historisiert habe; indes durch die moderne Naturwissenschaft ist doch die Geltung des Entwicklungsgedankens erst zur allgemeinen Anerkennung gelangt und zugleich ist von ihr die Entwicklungslehre in einer neuen Form ausgeprägt worden, die gerade in besonderer Weise das Interesse der Theologie beanspruchen muß. Es ist auch von Seiten der Theologie schon mancherlei zur Sache gesagt worden; aber eine wirklich wissenschaftliche umfassende Auseinandersetzung mit dieser Entwicklungslehre hat die protestantische Theologie noch nicht geleistet. Das ist in dem Zurücktreten der apologetischen Bemühungen in den letzten Dezennien begründet, es darf aber nicht als etwas Nor-

males hingestellt, sondern muß offen als ein noch auszufüllender Mangel anerkannt werden [1]).

Jede Auseinandersetzung der geforderten Art wird zunächst in erkenntnistheoretischer Untersuchung genau abzugrenzen haben, inwieweit es sich bei dem Komplex von Vorstellungen und Annahmen, die man unter dem Namen der Entwicklungslehre zusammenzufassen pflegt, um Ergebnisse — gleichviel seien es sichergestellte Resultate, seien es Hypothesen von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit — *wirklicher Naturwissenschaft, also exakter Naturforschung, handelt, und inwieweit Verarbeitungen dieser Ergebnisse mittelst philosophischer Reflexion*, m. a. W. *inwieweit Sätze naturphilosophischer Art in Frage stehen.* Denn daß wir es beispielsweise in einer solchen auf die Entwicklungslehre aufgebauten Gesamt-Weltanschauung, wie sie Häckel unter dem Namen der natürlichen Schöpfungsgeschichte vorträgt, mit einer philosophischen (richtiger allerdings pseudo-philosophischen) Verarbeitung der ersteren zu thun haben, ist ja ihr Verfasser selbst ehrlich genug, offen einzugestehen [2]).

Aber die Scheidung muß scharf und sicher durchgeführt werden, denn auf der einen Seite versuchen die Jünger der Naturforschung immer, zusammen mit den wirklichen Ergebnissen ihrer Wissenschaft eine Reihe von Annahmen als wissenschaftliche Resultate einzuschmuggeln, die auf diesen Titel kein Anrecht haben; auf

---

[1]) Auf katholischer Seite hat Schanz das Verdienst, in seiner umfassend angelegten Apologie des Christentums (Bd. I und II in zweiter Aufl., Freiburg 1897) das naturwissenschaftliche Material in weitem Umfang wenigstens besprochen zu haben. Natürlich sind ihm als Katholiken für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung gerade hier sehr enge Grenzen gezogen.

[2]) Vgl. Natürliche Schöpfungsgeschichte, 9. Auflage, 1898, S. 70 ff. — Wenn man die wichtigsten Fortschritte, die der menschliche Geist in der Erkenntnis der Wahrheit gemacht hat, zusammenfassend vergleicht, so erkennt man bald, daß es stets philosophische Gedanken-Operationen sind, durch welche diese Fortschritte erzielt wurden. . . . Empirie und Philosophie stehen daher keineswegs in so ausschließendem Gegensatz zu einander, wie bisher von den meisten angenommen wurde; sie ergänzen sich vielmehr notwendig. . . . Durch die Gedankenarbeit der Philosophie wird die Naturkunde erst zur wahren Wissenschaft, zur „Naturphilosophie“.

der andern Seite erschweren sich die Theologen die Auseinandersetzung mit jenen wirklichen Resultaten der Naturwissenschaft, indem sie dieselben von den andersartigen Elementen nicht trennen.

Ergebnis exakter Naturforschung ist m. E. derjenige Bestandteil der Entwicklungslehre, den wir als Entwicklungslehre im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnen können d. h. die Lehre, der jetzige Bestand der unorganischen und organischen Welt sei das Produkt eines langen, langsam und stetig fortschreitenden Entwicklungsprozesses. Der wichtigere Teil dieser Entwicklungslehre im engeren Sinne des Wortes ist derjenige, der sich auf die organische Natur bezieht; es ist zugleich derjenige Teil, der die Hauptargumente und damit die eigentliche Basis für die ganze Theorie liefert. Auf diesen will ich mich in meinen folgenden Bemerkungen beschränken.

Da besagt die Entwicklungslehre, daß der heutige Bestand lebender Wesen sich auf dem Wege einer fortschreitenden Entwicklung von niederen zu immer höheren Formen ergeben habe. Diese fortschreitende Entwicklungslinie ist allerdings bisher nicht in exakter Forschung aufgewiesen worden und sie wird es voraussichtlich niemals auch nur annähernd werden. Insofern ist und bleibt auch die Entwicklungslehre rein als solche eine Hypothese. Aber sie ist eine Hypothese, die durch die gewichtigsten Gründe gestützt wird, und sie muß m. E. als eine der bestgesicherten Hypothesen der Wissenschaft gelten. Es scheint mir nicht unangebracht und nicht unnötig zu sein, sich klar zu machen, daß, wenn man z. B. innerhalb der historischen Theologie auf alle Aufstellungen von nur gleicher Wahrscheinlichkeit grundsätzlich von vornherein verzichten wollte, der Umfang dieser Disziplin bedenklich zusammenschrumpfen würde.

Es sind drei Wissenszweige, denen jene Gründe für den in Frage stehenden Teil der Entwicklungslehre zu entnehmen sind: die vergleichende Biologie, also vergleichende Zoologie und Botanik, die Paläontologie, die Wissenschaft von den Lebewesen der früheren Perioden der Erdentwicklung, und die Ontogenie, die Wissenschaft von der Entwicklung der einzelnen Lebewesen.

Die vergleichende Biologie lehrt, daß die Grenzen zwischen

den einzelnen Arten der organischen Wesen vielfach keine festen sind, sondern vielmehr häufig unsichere und schwankende. Die ältere Naturwissenschaft und mit ihr auch die frühere Philosophie hatte die Artunterschiede zwischen den verschiedenen Arten für absolut feste, stets gleichbleibende gehalten. „Es giebt so viele Arten, als im Anfang verschiedene Formen von Gott geschaffen worden sind": das war die allgemein verbreitete Ansicht. Aber mit der Ausbreitung unserer Kenntnis der Pflanzen- und Tierwelt ist diese Ansicht hinfällig geworden. Jeder, der sich mit irgend einem beliebigen Zweig der beschreibenden Naturwissenschaft beschäftigt hat, weiß, daß es zwischen manchen Arten so viele Uebergangsformen giebt, daß eine einheitliche Abgrenzung und Einteilung unmöglich ist, daß daher der eine Forscher etwa 2 Arten mit je 3 Varietäten, der andere 3 Arten mit je 2 Varietäten annimmt und Aehnliches mehr. Eine Zeit lang hatte man sich mit der Unterscheidung von guten und schlechten Arten helfen zu können gemeint. Gute Arten wurden als solche definiert, die unter einander keine fortpflanzungsfähigen Bastarde erzeugen. Aber auch dies Merkmal hat sich nicht als stichhaltig erwiesen; man hat auch durch Kreuzung von Individuen zweier von einander bedeutend abweichender Arten fortpflanzungsfähige Nachkommen erhalten. Der Artbegriff läßt sich also nicht in absolut giltiger Weise festlegen.

Die Paläontologie hat drei Thatsachen, die für unsere Frage von Bedeutung sind, festgestellt. Einmal, daß in den verschiedenen Perioden der Erdentwicklung sich auch je verschiedene Formen des Lebens ausgebildet haben, daß diese Formen des Lebens oder der Lebewesen nicht durch alle Perioden hindurch die gleichen gewesen sind. Und dazu die andere Thatsache, daß die Aufeinanderfolge dieser Lebewesen in den verschiedenen Erdschichten, durch welche die verschiedenen Perioden der Erdentwicklung repräsentiert werden, eine aufsteigende Linie in der Weise darstellt, daß in den frühesten Zeitaltern die einfachen Formen vorherrschen, in den späteren jedesmal höhere auftreten. Die höheren Formen fehlen in den ältesten Schichten ganz; erst späterhin zeigen sie sich, zuerst vereinzelt, dann allmählich immer zahlreicher. Umgekehrt treten die niederen

Formen, die in den älteren Schichten vorherrschten, allmählich mehr und mehr zurück. Und nun kommt das dritte Ergebnis der Paläontologie hinzu, dies nämlich, daß sich unter den ausgestorbenen Arten eine Reihe von Uebergangsformen zwischen niederen und höheren Stufen findet, die heute nicht mehr vorkommen, wie beispielsweise der berühmte archaeopteryx lithographicus, der in zwei Exemplaren im lithographischen Schiefer von Solenhofen gefunden worden ist und eine Zwischenform zwischen den Sauriern und den Vögeln darstellt.

Die Ontogenie, die Wissenschaft von der Entwicklung der einzelnen Lebewesen aus ihren ersten Anfängen bis zu ihrer abschließenden Gestaltung, lehrt, daß jedes Lebewesen in seiner eigenen Entwicklung ganz wesentlich dieselbe Reihenfolge verschiedener Formen durchlaufen muß, welche durch die verschiedenen Klassen der ihm gegenüber niederen Lebewesen repräsentiert wird. Wie jedes Lebewesen seinen Anfang nimmt von der Urform lebender Organismen überhaupt, der einfachen Zelle, so zeigt auch in der weiteren Entwicklung der Embryo der höheren Organismen in den verschiedenen Stadien seines Daseins je den Typus einer niederen Form. Auf Grund dieses Thatbestandes hat Häckel den Satz aufgestellt, den er als biogenetisches Grundgesetz bezeichnet. Dies biogenetische Grundgesetz besagt, daß die individuelle Entwicklungsgeschichte und die Stammesgeschichte einander parallel laufen; genauer: daß die individuelle Entwicklungsgeschichte eine schnelle Wiederholung der langsamen Stammesgeschichte ist. Also die Meinung Häckels ist die: daß jedes einzelne Lebewesen in gedrängter Zeit die Hauptstufen derjenigen Entwicklung durchmachen muß, welche die Gattung und Art desselben durchzumachen hatten, um sich von den einfachsten Urarten zu ihrer jetzigen Form auszugestalten.

Sehen wir aber auch von dieser Auslegung jenes Thatbestandes ab, und fassen das Resultat aus den Ergebnissen der drei kurz charakterisierten Disziplinen zusammen, so muß m. E. gesagt werden, daß jede dieser Disziplinen für sich bereits mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Anschauung der Entwicklungslehre führt, daß die letztere aber durch das Zusammenstimmen und

das Ineinandergreifen derselben zu einer der bestgesicherten Hypothesen gemacht wird, welche die Wissenschaft überhaupt aufzuweisen hat.

Steht nun diese Entwicklungslehre mit der christlichen Weltanschauung in Konflikt? Mir scheint so wenig, daß sie vielmehr die christliche Weltanschauung zu ihrer Ergänzung fordert, daß sie ohne die letztere ein unverständliches Rätsel bleibt, und daß andererseits die christliche Weltanschauung auch ihrerseits von selbst auf jene Betrachtung führt. — Denn diese Entwicklungslehre läßt uns die Welt lebender Wesen betrachten als ein in sich zusammenhängendes Ganze mit einer letzten Endabzweckung, der immer vollkommeneren Herausbildung des Lebens. Sie lehrt die Welt organischer Wesen betrachten als ein großes Kunstwerk, das sich selbst vervollkommnet, indem die niederen Formen des Lebens zu immer höheren führen. Der Thatbestand eines derartigen Kunstwerks aber führt uns nach Analogie aller sonstigen Erfahrung mit Notwendigkeit auf die Voraussetzung eines dahinter stehenden zwecksetzenden Wesens. — Und andrerseits wird auch der christliche Gottesbegriff in seiner Beziehung auf die Welt nicht geschmälert, sondern im Gegenteil reiner durchgeführt, wenn man diese Welt lebender Wesen, an deren Schlußpunkt der freie Mensch steht, als eine solche betrachtet, die von kleinen Anfängen aus ihren Ausgang nahm, denen aber die Anlage und Fähigkeit gegeben war, sich zu immer höheren Formen und Gebilden auszugestalten und denen die Möglichkeit bereitet wurde, diese Anlagen und Fähigkeiten auch wirklich zur Entfaltung gelangen zu lassen.

Also schließe ich: Die Entwicklungslehre widerspricht dem christlichen Glauben so wenig, daß vielmehr der christliche Glaube von sich aus eine Entwicklungslehre postulieren müßte, wenn die Naturwissenschaft noch nicht zu einer solchen gelangt wäre.

Dabei ist freilich vorausgesetzt — und das darf nicht übersehen werden —, daß die besondere Theorie Darwins, die besondere Form, welche bei ihm und durch ihn in sehr weiten Kreisen der modernen Natnrwissenschaft die Entwicklungslehre erhalten hat, nicht als gesichertes wissenschaftliches Resultat oder auch nur als wohlbegründete Hypothese gelten kann. Die be-

sondere Form, welche Darwin der Entwicklungslehre gegeben hat, ist die *Selektionstheorie*, und diese will die natürlichen Ursachen der Umbildung der Organismen als rein mechanische Ursachen aufweisen, sie aufweisen vor allem in natürlicher und geschlechtlicher Zuchtwahl. Diese Selektionstheorie kann m. E. nicht auch nur als berechtigte Hypothese gelten, wenigstens dann nicht, wenn sie den Anspruch erhebt, den Entwicklungsprozeß der organischen Natur vollständig und restlos begreiflich zu machen, dann nicht, wenn sie ausdrücklich oder stillschweigend beansprucht, *die für sich hinreichende Erklärung für die aufsteigende Entwicklung der Organisation abzugeben*, oder, wie Häckel mit Vorliebe sagt, die *wahre Ursache* derselben aufzudecken. Denn es läßt sich nachweisen, daß die Ansätze der Selektionstheorie — wenn sie nämlich mit dem besagten Anspruch auftritt — logisch unhaltbar sind, weil sie in ihren Konsequenzen zu logischen Ungereimtheiten führen. Nur auf einige besonders wichtige Punkte kann ich in diesem Zusammenhange hinweisen. Es sind vornehmlich drei Faktoren, drei Begriffe, mit denen die Theorie der natürlichen Zuchtwahl rechnet: Variabilität, Vererbung, Auswahl durch Kampf ums Dasein. — *Variabilität*, Veränderungs-Fähigkeit, insonderheit Anpassungs-Fähigkeit ist in der Welt lebender Wesen ohne Zweifel vorhanden; ob in dem Umfange, den die Durchführung der Zuchtwahllehre erfordern würde, ist schon eine andere Frage, — indes auch das soll zugestanden sein. Aber die allergrößte Schwierigkeit bereitet doch die nun nötig werdende Annahme, daß die Variabilität regelmäßig oder jedenfalls prozentsatzmäßig sehr überwiegend nach der Seite der Vervollkommnung, des Fortschritts tendiert. Waren die rein zufälligen Lebensbedingungen immer solche, welche höheren Formen und höheren Eigenschaften zu Gute kamen? So weit wir erfahrungsmäßig die Variabilität studieren können, ist das keineswegs der Fall; da finden wir vielmehr ein gleichmäßiges Schwanken nach unten wie nach oben. Also scheint doch der stete Fortschritt der Organisation auch eine bestimmte Tendenz der Variabilität in *fortschreitender* Richtung vorauszusetzen, d. h. aber ein inneres zweckmäßig wirkendes Entwicklungs-

prinzip, das nicht rein mechanischer Natur ist, und das zu einer teleologischen Gesamtbetrachtung drängt. — Es nützt nichts, wie neuerdings vielfach von Naturforschern unter Benutzung eines vom katholischen Zoologen v. Baer geprägten Begriffes beliebt wird, von einer „Zielstrebigkeit der Natur" zu sprechen[1]), um dadurch das Problem zu verdecken oder abzuschneiden, indem die Zweckmäßigkeit ohne den Zweck als Prinzip blos aus Notwendigkeit erklärt wird.

Die Vererbung kommt für die Zuchtwahllehre nicht in ihrer Allgemeinheit in Betracht, sondern nur als Vererbung der individuell erworbenen Eigenschaften, d. h. nur die sog. progressive Vererbung. Denn im übrigen hält ja die Vererbung gerade die Artunterschiede aufrecht, ist konservativer Natur. Ich will nun davon absehen, daß die ganze Frage einer solchen progressiven Vererbung — gerade neuerdings — umstritten ist[2]); wir wollen mit der Richtigkeit der Theorie als solcher rechnen. Jedenfalls muß unbedingt zugegeben werden, daß eine solche Vererbung verhältnismäßig Ausnahme ist. Nach der Theorie der natürlichen Zuchtwahl müßte sie dagegen vorherrschen; sie müßte, wenn nicht ausnahmsloses Gesetz, so doch vorwiegende Regel sein. Denn nur, wenn die progressive Vererbung zum mindesten überwöge, wäre der progressive Fortschritt durch sie zu erklären.

Eine Auslese im Kampf ums Dasein anzunehmen, berechtigt die Analogie der künstlichen Auslese, der künstlichen Zuchtwahl. Aber auch mittelst künstlicher Zuchtwahl, die doch in vieler Beziehung der natürlichen weit überlegen ist, da sie die Auslese auf die absolut geeignetsten Exemplare beschränken kann,

---

[1]) v. Baer selbst verbindet mit jenem Begriff eine teleologische Betrachtungsweise. Vgl. aus seinen Schriften besonders die Abhandlungen: Ueber den Zweck in den Vorgängen der Natur. Erste Hälfte: Ueber Zweckmäßigkeit oder Zielstrebigkeit überhaupt, und: Ueber Zielstrebigkeit in den organischen Körpern insbesondere, in Reden und kleinere Aufsätze II 51 ff., 173 ff. — Vgl. auch Stölzle, K. E. von Baer und seine Weltanschauung, Regensb. 1897, S. 67 ff., S. 228 ff.

[2]) Bestritten wird die Vererbung erworbener Eigenschaften z. B. von A. Weismann; vgl. Neue Gedanken zur Vererbungsfrage, Jena 1895; Ueber Germinalselektion, Jena 1896.

ist es stets nur gelungen, einen bestimmten Kreis von neuen Formen zu erzeugen, die mit der Stammform noch immer nahe verwandt sind; und jeder künstliche Züchtungsprozeß kommt an eine Grenze, wo jeder weitere Steigerungsversuch mißlingt. Dann ist es aber das weitaus Wahrscheinlichere, daß auch die natürliche Zuchtwahl, die Auswahl im Kampf ums Dasein, die Abweichungen nur bis zu einem gewissen Grade zu treiben vermag, daß sie folglich nicht die im letzten Grunde ausschlaggebende Ursache des Entwicklungsprozesses, sondern nur ein Hilfsmittel in diesem ist. Zu demselben Resultat führt die nähere Reflexion über diejenigen Fälle der Wirksamkeit der natürlichen Zuchtwahl, die von Darwin und seinen Nachfolgern mit besonderer Vorliebe herangezogen werden, nämlich den Fällen der sog. mimicry, der Nachäffung oder Maskerade zu Schutzzwecken. In allen Fällen der mimicry — sei es der Schutzfarbe der Umgebung, sei es des Habitus bestimmter Dinge oder desjenigen verwandter, besser geschützter Arten oder ähnl. — ist der Erfolg, daß dadurch bessere Chancen im Kampf ums Dasein gewonnen werden. Aber bietet die natürliche Zuchtwahl die hinreichende Erklärung für das Zustandekommen solcher Maskeraden? Daß dieselben sich ganz allmählich von kleinsten Anfängen an herausgebildet haben, wird angenommen. Aber die natürliche Zuchtwahl kann ja erst in dem Augenblick in Wirkung treten, wo die Abänderung so stark ist, daß sie einen Vorteil gewährt, wo etwa die Aehnlichkeit so täuschend ist, daß die Feinde irre geführt werden. Vorher muß also ein anderes Prinzip, eine andere Ursache wirksam gewesen sein, welche bis zu jenem Punkte hin die Entwicklung veranlaßte.

Damit haben wir die drei wichtigsten Faktoren, mit denen die natürliche Zuchtwahl rechnet, einzeln für sich betrachtet. Werfen wir nun noch einen Blick auf diese Zuchtwahltheorie im Ganzen. Sie will die Abänderung und Vervollkommnung der Arten dadurch erklären, daß regelmäßig die Individuen mit solchen Eigenschaften, die den jeweiligen Lebensbedingungen am besten angepaßt sind, die meiste Aussicht haben, am Leben zu bleiben und ihre Eigenschaften auf die Nachkommen zu vererben. Dabei bleibt aber die Frage gänzlich unbeantwortet, wie die erste Entstehung

solcher Eigenschaften, die sich nachher im Kampf ums Dasein nützlich erweisen, zustandekommt. Diese Frage bleibt unbeantwortet, weil sie im Grunde überhaupt unberücksichtigt bleibt. Ebenso unbeantwortet aber bleibt die andere Frage, wie es denn auf diesem Wege zu der immer fortschreitenden Vervollkommnung der Arten kommen soll, da gar nicht einzusehen ist, inwiefern nicht schon sehr niedere Arten dem Nützlichkeitsprinzip, mit dem die natürliche Zuchtwahl allein rechnet, vollkommen Genüge leisten. Man hat mit vollstem Recht die Frage aufgeworfen, was haben etwa eine Amöbe, ein Wurm oder ein Insekt davon, höher organisiert zu sein, welchen Vorteil soll ihnen eine weitere Stufe der Organisationshöhe einbringen? Und ebenso kann und muß man andererseits die Frage aufwerfen: wenn es wirklich lediglich die mit mechanischer Notwendigkeit sich einstellende Wirkung der natürlichen Zuchtwahl war, welche die Vervollkommnung der Organisation veranlaßte und im Lauf der Jahrmillionen bis zu der höchsten Stufe derselben führte, wie kommt es dann, daß es noch immer Organismen der einfachsten Form giebt? Ist bei ihnen niemals eine Veränderung eingetreten, bei der die natürliche Zuchtwahl hätte einsetzen können? — aber die allgemeine Variabilität ist eine Grundvoraussetzung der Selektionstheorie; oder haben sich jene Veränderungen, wenn sie sich an einzelnen Individuen eingestellt hatten, niemals im Lauf der Jahrmillionen vererbt? — aber die Vererbung ist die zweite Grundvoraussetzung der Selektionstheorie; oder waren schließlich die Lebensbedingungen für sie immer derartige, daß eine solche Auslese niemals einzutreten brauchte? — aber eine derartige Beschaffenheit der Lebensbedingungen, die zur Auslese führt, ist die dritte Grundvoraussetzung der Selektionslehre.

Sobald man also die logischen Konsequenzen der Ansätze dieser Selektionstheorie zieht, gerät man überall zu Ungereimtheiten und man wird überall zu dem Schluß gedrängt, daß die natürliche Zuchtwahl wohl irgendwie im Entwicklungsprozeß der organischen Natur mitgewirkt haben wird, aber daß sie keinesfalls für sich die genügende und hinreichende Erklärung für die aufsteigende Entwicklung der Organisation abgiebt. Für diese werden

wir vielmehr immer wieder zurückkommen müssen auf einen im Voraus festgelegten Entwicklungsplan, der nicht von lauter rein zufälligen Bedingungen abhängig ist, sondern dem als dem Schöpfungsplan einer zwecksetzenden allmächtigen Intelligenz durch diese letztere die Sicherheit für die Harmonie und planmäßig fortschreitende Entwicklung gewährleistet ist.

Ein Wort schließlich noch über die weiteren Hilfstheorien, mit denen die Selektionslehre arbeitet. Darwin selbst hat in seiner späteren Zeit die Unzulänglichkeit der natürlichen Zuchtwahl als des einzigen Erklärungsprinzips für die organische Entwicklung öfter empfunden und zum Ausdruck gebracht. Doch hat er dann solche Eingeständnisse wieder abgeschwächt durch Berufung auf einige andere Hilfsprinzipien, die gleichfalls für das Zustandekommen des Entwicklungsprozesses in Betracht zu ziehen seien. Und so pflegen denn auch heute noch der Theorie von der natürlichen Zuchtwahl zur Aushilfe einige weitere Erklärungstheorien beigefügt zu werden, die man heranzieht, wenn man sich der Ungenügendheit der ersteren nicht entziehen kann. Die wichtigste unter ihnen ist die Theorie der geschlechtlichen Zuchtwahl. Allerdings wird gerade solche geschlechtliche Zuchtwahl heute von manchen Seiten wieder ganz in Frage gestellt; aber wieder soll darauf kein Gewicht gelegt werden, wie es sich denn die Theologie m. E. in jeder Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft zum methodischen Grundsatz machen muß, stets mit den für sie selbst ungünstigsten Hypothesen zu rechnen, solange dieselben noch nicht definitiv beseitigt sind. Das in der Apologetik bisher fast allgemein übliche Verfahren ist freilich gerade das umgekehrte gewesen, die ausschlaggebende Argumentation auf Ausnahme-Positionen einzelner Naturforscher in Bezug auf bestimmte Einzelfragen zu stützen[1]). Aber auch wenn wir die Gültigkeit und Wirksamkeit der geschlechtlichen Zuchtwahl voraussetzen, können wir, ohne auf Einzelheiten einzugehen, die prinzipielle

[1]) Das gilt vor allem von Zöcklers apologetischen Abhandlungen im Schlußkapitel seiner Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft und in seinen vielfachen Aufsätzen zur Sache.

Stellungnahme zu ihr sicher begründen. Denn nur das ist für uns die Frage, ob diese Theorie der geschlechtlichen Zuchtwahl etwa leisten kann, was die natürliche nicht leistet: eine hinreichende Erklärung des gesamten Entwicklungsprozesses der organischen Welt. Das aber kann zweifellos diese Theorie nicht leisten, da sie nur für bestimmte Fälle und bestimmte Phasen der Entwicklung in Betracht kommt, sofern sie wesentlich nur für die Entstehung der sog. sekundären Sexual-Charaktere — die nur einem der beiden Geschlechter zukommen, ohne doch in direkter Beziehung zur Fortpflanzungsthätigkeit zu stehen — herangezogen wird. Das kann aber überhaupt keine Hilfstheorie leisten, welche der natürlichen Zuchtwahl nur nach der einen oder andern Richtung unter die Arme greift. Für diese Frage kommt alles lediglich auf die eigentliche Haupttheorie an, durch welche die fortschreitende Entwicklung erklärt werden soll. Ist die Haupttheorie dieser Aufgabe prinzipiell nicht gewachsen, dann nützen kleine einzelne Nachbesserungen gar nichts.

So wenig Grund wir also im theologischen Interesse hatten, der Entwicklungslehre im eigentlichen Sinne des Wortes entgegenzutreten, so entschieden müssen wir aus allgemein-wissenschaftlichen Gründen die besondere Form, welche die Entwicklungslehre in der Selektionstheorie annimmt, als einseitig und ungenügend ablehnen. Diese Unterscheidung und die damit gegebene Stellungnahme zum ganzen Problem entspricht sachlich derjenigen, zu der Reischle auf Grund seiner begrifflichen Bearbeitung des Entwicklungsgedankens als solchen gelangt, wenn er zwischen dem teleologischen oder idealistischen und dem ätiologischen Entwicklungsbegriff unterscheidet, in Bezug auf den ersteren die Entscheidung trifft, daß derselbe in den christlichen Anschauungskreis direkt aufgenommen werden müsse, in Bezug auf den zweiten dagegen vor einseitiger Geltendmachung warnt[1]).

---

[1]) M. Reischle, Christentum und Entwicklungsgedanke. Leipzig 1898. — Außerdem vergl. zu den obigen Darlegungen besonders: W. Haacke, Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale, 1895.— Teichmüller, Darwinismus und Philosophie, Dorp. 1877. — E. v. Hartmann, Wahrheit und Irrtum des Darwinismus, Berlin 1875. — Derselbe, Kategorienlehre, Leipzig 1896,

4. Mit dem dritten Hauptteil unserer ersten Aufgabe, d. h. mit der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie, gelangen wir zu dem schwierigsten und meines Dafürhaltens wichtigsten Teil derselben. — Wir müssen uns aber hier auf eine Erörterung der prinzipiellen Stellungnahme, die der Aufgabe gegenüber geboten ist, beschränken; lassen also alle Einzelprobleme beiseite. Und da entsteht die Frage, ob ich nicht vielleicht nur selbst durch den ganzen Aufbau meiner Behandlung die Schwierigkeit der Situation erst geschaffen habe. Wäre es nicht das Richtige, die Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie einfach durch eine Grenzbestimmung zu entscheiden? Könnte man nicht dadurch von vornherein jede Möglichkeit eines Konfliktes zwischen Theologie und Philosophie aus dem Wege räumen? — Die Religion und am allermeisten die christliche Religion hat es zu thun mit dem persönlichen Glaubensleben individueller Menschen. Sie gilt nur in der Sphäre dieses persönlichen Glaubenslebens; sie ist überhaupt nur da für die Angehörigen einer Gemeinschaft, welche die Anerkennung und die Pflege dieses Glaubenslebens zur stillschweigenden Voraussetzung hat. Die Wissenschaft dagegen will allgemeingültige Erkenntnisse liefern, die jeder intellektuell normale Mensch anerkennen muß. Dann sind aber — scheint es — Religion und Wissenschaft zwei Größen, die nichts mit einander zu thun haben; und die Aufgabe der Theologie muß gerade darin bestehen, diese Verschiedenartigkeit der beiderseitigen Gebiete aufzudecken.

Niemand hat von diesem Gesichtspunkt aus die Frage so scharf und treffend behandelt wie Herrmann in seinem Buch: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Die Welt des Glaubens ist dem wissenschaftlichen „Naturerkennen" unzugänglich, das wissenschaftliche Naturerkennen aber ist beschränkt auf die erkennbare Wirklichkeit. Wo die Wissenschaft über die Erforschung dieser letzteren hinausgeht zu Aufstellungen über den

---

S. 437 ff. (Kategorie der Finalität). — Planck, Wahrheit und Flachheit des Darwinismus, Nördl. 1872. — R. Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart, 1893, S. 103 ff. (Begriff der Entwicklung). — W. Wundt, System der Philosophie, 2. Auflage, 1897, Abschn. V, Kap. 3 u. 4.

Gesamtweltzusammenhang, da vollzieht sie eine unberechtigte Grenzüberschreitung und erlaubt sich unbefugter Weise Urteile über Dinge, über die in Wahrheit nur vom Standpunkt religiös-sittlichen, speziell christlichen Glaubens zu urteilen ist.

Ich kann für meine Person diese ganze Betrachtung Herrmanns mitmachen, halte die Position, die Herrmann damit einnimmt, für im letzten Grunde unanfechtbar, und weiß, daß Herrmanns Buch großen und segensreichen Einfluß geübt hat. — Aber endgültig erledigt ist die Frage damit m. E. nicht, und für unsere Zeit kann sie in der Weise m. E. überhaupt nicht erledigt werden[1]). Schon der Titel des Herrmann'schen Buches ist in der Beziehung wichtig: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Das Welterkennen, d. h. aber das Gebiet exakter Forschung ist es, das Herrmann in die Untersuchung ziehen will; überschreitet dies Welterkennen seine Grenze, dann wird es zur „Metaphysik", die in dogmatistischer Weise allgemeingültige Urteile über ein Gebiet abgeben will, über das sie rechtmäßig nichts zu sagen hat. — Dieser Standpunkt war berechtigt, so lange es sich um die Auseinandersetzung der Theologie mit der spekulativen Philosophie Schelling-Hegel'scher Art handelte. Als Gegenschlag gegen diese ist das Unternehmen auch geschichtlich zu verstehen und wird als solches immer seine Bedeutung behalten. A b e r g e g e n ü b e r d e r m o d e r n e n P h i l o s o p h i e w ä r e e s z w e c k l o s , s i c h a u f d e n s e l b e n S t a n d p u n k t z u r ü c k-

[1]) In diesem Punkt stehe ich ganz zu Tröltsch, dessen Verdienst es ist, im Theologischen Jahresbericht immer wieder auf die Unzulänglichkeit jenes Standpunktes hingewiesen zu haben. Aber auch Kaftan hat stets die Fundamentierung der Theologie auf breitester Basis und von den allgemeinsten Prinzipien des Wissens aus gefordert und selbst eine solche in seinen Werken über Wesen und Wahrheit der christlichen Religion durchgeführt. Vgl. auch seine Bemerkung gelegentlich seiner Besprechung von H. H. Wendt's Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums: „Stärker noch als Wendt möchte ich also betonen, daß der Beweis sich aus Erwägungen zusammensetzen muß, die eben als wissenschaftliche, philosophische f ü r j e d e r m a n n s e i n w o l l e n u n d k ö n n e n" (Theolog. Litteraturztg. XXII. 1897, S. 497). Und er hat in seiner Dogmatik die Notwendigkeit, vom christlichen Standpunkt aus die Doppelaufgabe einer Philosophie des Geistes und einer Philosophie der Natur durchzuführen, sehr energisch hervorgehoben.

zuziehen. Zwei Momente sind da vor allem zu berücksichtigen, die dies Urteil begründet erscheinen lassen:

a) Die moderne Philosophie beansprucht für sich selbst keine Absolutheit ihrer Aufstellungen, keine Allgemeingiltigkeit ihrer Ergebnisse. Sie will weder exakte Einzelwissenschaft, noch allgemeingültige Erkenntnis des Universums sein. Sie will nichts anderes sein als der hypothetische Versuch der Zusammenarbeitung der Ergebnisse der verschiedenen Einzelwissenschaften. — b) Die moderne Philosophie arbeitet nicht lediglich mit Momenten des reinen Denkens. Bewußter Weise zieht sie das Gefühls- und Willensleben im weitesten Umfang mit in den Umkreis von Thatsachen herein, deren hypothetische Zusammenarbeitung sie versucht. In Bezug auf Philosophen wie Dilthey, G. Claß, Eucken, Sigwart und William James genügt es, in dieser Hinsicht auf die Gesamttendenz einiger ihrer bedeutendsten Arbeiten zu verweisen: auf Dilthey's Einleitung in die Geisteswissenschaften, auf die Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes von Claß, auf Euckens Kampf um einen geistigen Lebens-Inhalt[1]), auf Sigwarts Logik und W. James' Abhandlungen unter dem Titel The will of belief. Mit W. James zusammen sind Paulsen und Wundt die Hauptvertreter des sog. Voluntarismus und wieder bezeugt bereits der Hinweis auf diese Richtung ihrer Philosophie die Richtigkeit unserer These. „Der Wille bestimmt das Leben,

[1]) Auf Euckens neueren Aufsatz: Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 112 (1899, S. 161 ff.) muß ich wenigstens anmerkungsweise hinweisen. Vgl. S. 165: So kann an dem Ernst der Wendung zur Religion kein Zweifel sein. Darüber aber, welchen Weg hier das Streben einzuschlagen habe, wogt der Streit hin und her, und in diesem Streit hat auch die Philosophie Stellung zu nehmen. — S. 170: Das tiefste Wesen der Religion, ihre Stellung im Ganzen des Lebens, ihr Verhältnis zu den übrigen Gebieten, das Weltbild und die Lebensanschauung, die aus ihr hervorgehen, alles das stellt auch der Philosophie große Aufgaben; sie kann nicht an ihnen arbeiten, ohne auch für ihre eigenen Zwecke zu gewinnen. Die Wahrheit der Religion läßt sich nicht anerkennen, ohne daß sich der Grundbegriff der Wirklichkeit verwandelt und das Erkennen sich selbst über sein eigenes Wollen und Vermögen aufklärt. Nirgends mehr als hier müssen die Hauptrichtungen der Philosophie ihre Eigentümlichkeit ausprägen und ihre geistige Kraft zeigen.

das ist sein Urrecht; also wird er auch ein Recht haben, auf die Gedanken einen Einfluß zu üben. Nicht zwar auf die Feststellung der Thatsachen im Einzelnen: hier soll sich der Verstand allein nach den Thatsachen selbst richten; wohl aber auf die Auffassung und Deutung der Wirklichkeit im ganzen." So Paulsen[1]). Und Wundt bestimmt den Zweck der Philosophie als Zusammenfassung unserer Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebens-Anschauung[2]). Alle diese Philosophen kennen für ihre Arbeit den „Standpunkt des blos vorstellenden Bewußtseins" gar nicht, unter dessen Voraussetzung Herrmanns ganze Argumentation erfolgt[3]).

Nun könnte man demgegenüber sagen: Eine derartige Philosophie, wie du sie als moderne charakterisierst, hat überhaupt keine Existenzberechtigung. Sie befaßt sich nicht mit der Bearbeitung des erfahrungsmäßig Gegebenen, ist also keine wirkliche Wissenschaft; sie arbeitet andererseits mit Momenten, die dem religiösen Glauben angehören. So mag sie sich ehrlich auf den Standpunkt des Glaubens, d. h. des christlichen Glaubens stellen und dann von hier aus ihre Zusammenarbeitung der Resultate der Einzelwissenschaften als christliche Glaubensphilosophie ausgestalten[4]). Aber dagegen habe ich auf ein Doppeltes hinzuweisen. Einmal ist die Existenz jener philosophischen Versuche eine Thatsache, mit der eben als mit einer Thatsache gerechnet werden muß. Derartige philosophische Versuche sind stets angestellt worden und werden stets angestellt werden; die Theologie hat immer die Pflicht gefühlt, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sie wird sich

[1]) Im Vorwort zur deutschen Ausgabe der genannten Abhandlungen von James: Der Wille zum Glauben, deutsch von Th. Lorenz, Stuttg. 1899, S. 6.

[2]) System der Philosophie, 2. Auflage, S. 1.

[3]) Der Ausdruck selbst bei Herrmann, a. a. O. S. 112.

[4]) Vgl. Herrmann, a. a. O. S. IX in der Vorrede: Wir haben nur nötig, uns gegen eine solche Philosophie zu verteidigen, welche unter anderem Namen das Geschäft der Theologie betreibt. . . . Es giebt allerdings eine gemeinsame theologische wie philosophische Aufgabe: Die Scheidung der praktisch bedingten Ueberzeugungen, in deren Bereiche die eigentlich theologischen Probleme liegen, von dem Gebiete des theoretischen Erkennens.

dieser Pflicht auch in Zukunft nicht entziehen dürfen. Sodann aber ist zu bedenken, daß doch auch die Theologie selbst, sofern sie Wissenschaft ist, ihre Glaubenserkenntnis in den Gesamtrahmen der Wissenschaft eingliedern muß, und daß eben dadurch die Glaubenserkenntnis qua theologische Erkenntnis hypothetischen Charakter erhält. Denn die Glaubenserkenntnis beansprucht Geltung nur unter der Voraussetzung des Glaubensstandpunktes; die Geltung dieses Glaubensstandpunktes bleibt aber für die wissenschaftliche Reflexion eine hypothetische; folglich bleibt auch jene Erkenntnis selbst eine hypothetische. Wohl ist sich der Glaube seiner Erkenntnis absolut und unbedingt sicher; er duldet keinen Zweifel. Aber in die Form theologischer Sätze gebracht, hat und behält auch jene Erkenntnis hypothetischen Charakter. Es kommt hinzu, daß der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, der an sich der Glaubenserkenntnis unveräußerlich ist, doch nur für die richtig und vollständig erfaßte Form des Lehrgehalts der christlichen Religion erhoben werden darf, während kein einzelner Theologe beanspruchen kann, daß diese Richtigkeit und Vollständigkeit in seiner Dogmatik vorliege. Dann hat aber die Theologie keine Möglichkeit, der Philosophie das Recht zu ihrer vorher skizzierten Arbeit zu bestreiten und jedenfalls ist es aus rein methodischen Gründen unzulässig, die ganze Auseinandersetzung mit der Philosophie darauf zu beschränken. Daraus müßten der Theologie notwendig alle die Nachteile erwachsen, die im Felde einem Heere entstehen, das sich im Vertrauen auf seine unangreifbare Defensiv-Stellung von vornherein und grundsätzlich auf die Abwehr beschränken wollte. Es vergißt dabei, daß es der Gefahr ausgesetzt ist, ausgehungert zu werden. Auch die Theologie würde sich m. E. auf jenem Standpunkt der Gefahr aussetzen, im Gesamtbetrieb der modernen Wissenschaft ausgehungert zu werden. Vielmehr wird sie in eine sachliche Auseinandersetzung mit der Philosophie einzutreten haben. Und ihr Streben muß auf ein Doppeltes gerichtet sein. Sie muß erstens erweisen, daß die wissenschaftliche Reflexion selbst dahin führt, eine Antwort auf die letzten Fragen des woher? und des wohin? in der christlichen Religion zu suchen. Und sie muß

zweitens zeigen, daß sie vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus eine vollständigere und eine besser in sich zusammenstimmende Zusammenarbeitung des Einzelwissens liefern kann, als eine Philosophie, welche das religiös-sittliche Leben nur teilweis oder nur in der Form niederer Entwicklung berücksichtigt. Man kann dasselbe auch so ausdrücken: Philosophie und (systematische) Theologie, beide in idealer Vollendung gedacht, decken sich. Wenn und so lange ihre Resultate teilweis auseinandergehen, so ist das darin begründet, daß einerseits die Philosophie den Motiven der absoluten Religion nicht hinreichend gerecht wird, daß andererseits die Theologie in der Herausstellung der wissenschaftlichen Verarbeitung des in der christlichen Religion implicite beschlossenen allgemeingültigen Lehrgehalts Irrungen ausgesetzt ist.

II.

Haben wir im Vorausgehenden Stellung genommen zur Frage nach dem Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft, so drängt sich von selbst die weitere Aufgabe auf, diese Stellungnahme dadurch zu präcisieren, daß wir der Theologie ihren Platz im Gesamtrahmen der Wissenschaften anweisen.

1) Nun ist es seit den Tagen Schleiermachers sehr allgemein üblich geworden, für diesen letzteren Zweck die grundlegende Bestimmung zu treffen, daß die Theologie zu den praktischen Wissenschaften gehöre und insofern von vornherein unter anderen Bedingungen stehe, von anderen Gesichtspunkten geleitet werde und auf andere Absichten abzwecke als die Disziplinen der reinen oder theoretischen Wissenschaft[1]). Verwirrung ist dabei noch häufig dadurch gestiftet worden, daß man um dieses „praktischen" Charakters willen im Anschluß an Schleiermacher die Theologie als „positive" Wissenschaft bezeichnete, dann aber diesem Begriff unvermerkt eine andere Bedeutung unterschob oder wenigstens mit-

[1]) Auf die zwar verwandte, doch wesentlich andersartig begründete Unterscheidung von theoretischen und praktischen Disziplinen, wie sie die ältere Dogmatik aus der aristotelisch-scholastischen Philosophie übernommen hatte und auf Grund deren sie die Theologie als sapientia practica oder geradezu als habitus practicus bezeichnet, gehe ich absichtlich hier nicht näher ein.

unterschob, als er bei Schleiermacher hat, der damit eben nur jene Abzweckung der Theologie auf eine praktische Aufgabe — die Leitung der christlichen Kirche — zum Ausdruck bringen will[1]). Um derartige Zweideutigkeiten zu vermeiden, ist es jedenfalls empfehlenswert, auf den Schleiermacher'schen Begriff „positive Wissenschaft" zu verzichten, und für jenen Zweck von der Theologie als einer „praktischen" Wissenschaft zu reden. Heute ist nun bezüglich der Beurteilung dieser Frage die Lage eine ganz eigentümliche. Man betont nämlich den „praktischen" Charakter der Theologie, der sie von der „reinen" Wissenschaft unterscheide, immer dann, wenn man an ihre systematischen Disziplinen denkt, während man von den historischen Disziplinen als selbstverständlich voraussetzt, daß sie „reine" Wissenschaft darbieten sollen und müssen. Das ist m. E. eine auf die Dauer völlig unhaltbare Situation, wie sie denn auch dem Standpunkt Schleiermachers in keiner Weise entspricht. Aber auch dieser Standpunkt Schleiermachers selbst bedarf dringend der näheren Klarstellung bezw. Berichtigung.

Mit der Bestimmung nämlich, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft sei, ist für die ganze Frage noch sehr wenig geleistet, jedenfalls keine das Problem wirklich lösende Entscheidung gegeben. Auch Jurisprudenz und Medizin sind praktische Wissenschaften, genau so wie die Theologie. Bei der Medizin liegt indes ihre Zusammensetzung aus einer Reihe naturwissenschaftlicher Disziplinen zu sehr auf der Hand, als daß ein Hinweis auf sie besonders förderlich wäre. Anders steht es mit der Jurisprudenz. In der That hat man in Bezug auf sie häufig genug — ganz so wie in Bezug auf die Theologie — die ganze Frage damit abthun zu können gemeint, daß man sie aus dem Kreis der theoretischen Wissenschaften strich, und sie als praktische

[1]) Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 2. Aufl., § 1, Anmerkung: Eine positive Wissenschaft ist nämlich ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur, sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind.

Wissenschaft definierte. Daß aber in Wirklichkeit die Frage damit noch keineswegs abgethan ist, hat H. O. Lehmann in seinem schon oben genannten Aufsatz mit Recht hervorgehoben. „Die Frage, ob die Jurisprudenz eine Wissenschaft ist, muß näher dahin gestellt werden: ist sie wahre, ist sie theoretische Wissenschaft? ... Es leuchtet unmittelbar ein, daß die Jurisprudenz, soweit sie Kunst der Rechtsanwendung ist, zu den praktischen Wissenschaften gehört. Es fragt sich also: ist sie nur Kunst der Rechtsanwendung? Oder geht sie nicht darüber hinaus? Enthält sie nicht ein Gebiet, das Anspruch auf die Bezeichnung als theoretische Wissenschaft erheben kann?"[1]) Damit hat Lehmann das Problem für die Jurisprudenz richtig gestellt. Genau so muß es auch für die Theologie gestellt werden. Ich kann demgemäß von Schleiermachers berühmter Definition der christlichen Theologie im § 5 der kurzen Darstellung des theologischen Studiums[2]) nur urteilen, daß sie wohl die Basis für eine richtige Problemstellung abgiebt, eine solche aber noch nicht selbst enthält, geschweige denn, daß sie die Lösung desselben böte. — Die praktischen Wissenschaften, die es mit der Verwertung der wissenschaftlichen Ergebnisse für das praktische Leben zu thun haben, stützen sich auf die entsprechende Disziplin der theoretischen Wissenschaft. *Soll die Theologie dem Gesamt-Organismus der Wissenschaften eingeordnet werden, so fragt sich, ob und in welcher Weise sie auf einer selbständigen Disziplin theoretischer, d. h. eigentlicher Wissenschaft beruht*[3]).

2) Die Theologie ist ihrem Begriffe zufolge die Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen. Nun ist aber Gott selbst nicht Gegenstand menschlichen Wissens und menschlicher Forschung;

---

[1]) a. a. O. S. 7.

[2]) Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.

[3]) Vgl. Wundt, System der Philosophie, 2. Aufl., S. 20: Darum können die angewandten Wissenschaften nur als Abzweigungen der reinen oder theoretischen betrachtet werden.

vielmehr ist er nur Objekt unseres Glaubens. Unmittelbarer Gegenstand der Forschung kann nur der Glaube an Gott und die göttlichen Dinge sein, also die Religion, genauer die Religionen in ihrer Mehrzahl. Wir müssen daher die Theologie, die wir treiben, näher als christliche bezeichnen und definieren: Die christliche Theologie ist die Wissenschaft von der christlichen Religion. Da nun aber die letztere als die absolute Religion zu gelten hat, welche den Wahrheitsgehalt aller übrigen mit in sich faßt, so können wir rechtmäßig die christliche Theologie auch als Theologie schlechthin bezeichnen, wobei dann freilich die Voraussetzung die ist, daß diese Theologie auch die Aufgabe hat, im Einzelnen nachzuweisen, daß und inwiefern in der christlichen Religion der Wahrheitsgehalt der übrigen mit enthalten ist, m. a. W. es wird dabei vorausgesetzt, daß die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft eine notwendige theologische Hilfsdisziplin ist.

Ist also die Theologie in der bezeichneten Weise die Wissenschaft von der christlichen Religion, so ergiebt sich, daß die Theologie zunächst eine Einzelwissenschaft aus dem Gebiet der Geisteswissenschaften darstellt. Und zwar hat sie als solche naturgemäß eine doppelte Aufgabe. Sie hat einmal die christliche Religion als geschichtliche Größe kennen zu lernen und sie nach allen Seiten hin in ihren geschichtlichen Erscheinungsformen zu erforschen. Das ergiebt die historische Theologie. Diese ist wiederum naturgemäß in zwei Unterabteilungen zu zerlegen. Denn zunächst muß die Entstehung und Urform, dann die Entwicklung der christlichen Religion betrachtet werden. — Aber die christliche Religion ist nicht lediglich eine geschichtliche Größe, so daß es nur auf ein geschichtliches Verständnis derselben ankäme, sondern sie ist außerdem gegenwärtiges religiös-sittliches Bewußtseinsleben und als solches schließt sie einen bestimmten Lehrgehalt in sich, zwar nicht explicite, d. h. nicht als fertiges, auseinandergebreitetes System, aber sie enthält ihn implicite als notwendige Voraussetzung und logische Konsequenz. Es muß also dieser L e h r g e h a l t der christlichen Religion d a r g e l e g t und w i s s e n s c h a f t l i c h b e a r b e i t e t werden. Das ist daher die Aufgabe des zweiten Hauptteils der Theologie, der systematischen Theologie oder Dogmatik im weiteren Sinne.

Auch sie ist zunächst ganz wie die historische Theologie Einzelwissenschaft aus dem Gebiet der Geisteswissenschaften; beide verhalten sich zunächst zu einander so wie Wirtschafts-Geschichte zur Nationalökonomie, wie Staats-Geschichte zur Politik, wie Rechts-Geschichte zur systematischen Rechtslehre, wie Kunst-Geschichte zur Theorie der Künste, wie die Geschichte der Wissenschaften zur wissenschaftlichen Methodenlehre. So weit ist also die Theologie eine der geisteswissenschaftlichen Sonder-Disziplinen mit ihrer doppelseitigen Aufgabe, der geschichtlichen und der systematischen. In diesen bisher entwickelten Bestimmungen treffe ich mit Rades Beurteilung der Frage zusammen, wie er sie vor kurzem in dieser Zeitschrift veröffentlicht hat[1]). Nur würde ich doch Gewicht darauf legen, mit der herkömmlichen Terminologie von Geisteswissenschaft bezw. geisteswissenschaftlicher Einzeldisziplin zu sprechen, anstatt, wie Rade thut, von Geschichtswissenschaft. Auch ich habe allerdings oben ausdrücklich hervorgehoben, daß die Geisteswissenschaften ganz wesentlich durch die historische Methode charakterisiert werden und zwar nicht nur in ihrer speziell geschichtlichen, sondern auch in ihrer systematischen Disziplin[2]). Aber immerhin sind doch die systematischen Disziplinen der Geisteswissenschaft *nicht rein geschichtliche* wie die speziell historischen; sie erfordern in ganz anderem Maße als die letzteren Berücksichtigung logischer und psychologischer Momente und Methoden. Es erscheint mir daher behufs Klarstellung des Sachverhalts erforderlich, bei dem Begriff der Geisteswissenschaften zu bleiben. Auch den anderen Wissenszweigen — nicht nur der Theologie — gegenüber würde der Begriff Geschichtswissenschaften zu Unzuträglichkeiten führen. Nationalökonomie, Politik, theoretische Kunstlehre kann man nicht als Geschichtswissenschaften bezeichnen.

Ich habe aber bereits mehrmals absichtlich betont: die Theologie sei *zunächst* eines der geisteswissenschaftlichen Sonderfächer. Die oben herbeigezogene Analogie zur Wirtschafts-, Staats-, Rechts- u. s. w. -Wissenschaft ist doch keine volle, die Sache erschöpfende. Die *systematische Disziplin* der

[1]) Bd. X, S. 79 ff.

[2]) S. 380.

Theologie nämlich kann nicht einfach als geisteswissenschaftliches Sonderfach durchgeführt werden. Die systematische Theologie, sahen wir, hat den Lehrgehalt, den die christliche Religion implicite in sich schließt, zu entwickeln und wissenschaftlich zu bearbeiten. Nun hat es aber dieser Lehrgehalt der christlichen Religion im letzten Grunde überall mit den Fragen nach Gott und seinem Verhältnis zur Welt und zu den Menschen zu thun. Und zwar das nicht in der Weise, daß die Entscheidungen, die der christliche Glaube in dieser Beziehung trifft, seiner eigenen Grundtendenz gemäß irgendwie als solche von nur subjektiver oder bedingter Gültigkeit betrachtet werden dürften, sondern der christliche Glaube hat das allergrößte Interesse an der schlechthinigen Allgemeingültigkeit jener Sätze. Das gilt freilich zunächst nur vom christlichen Glauben (πίστις) als Glauben (πιστεύειν), das zum eigentlichen Wissen im ausgesprochenen und notwendigen Gegensatz steht. Aber für die (systematische) Theologie ergiebt sich doch daraus die Aufgabe, zu untersuchen, wie jene christlichen Glaubenssätze vom Standpunkt der Wissenschaft aus und in ihrem Rahmen zu beurteilen sind. Und so folgt, wenn wir beides zusammennehmen, daß die systematische Theologie notwendig zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Fragen nach Gott und seinem Verhältnis zur Welt fortgehen muß, m. a. W., daß sie fortgehen muß zur wissenschaftlichen Erarbeitung einer Gesamtweltanschauung. Diese Aufgabe liegt aber über den Bereich der Einzelwissenschaften völlig hinaus und kann nur von einem überragenden, die verschiedenen Gebiete des Einzelwissens gleichmäßig umspannenden Standpunkt aus unternommen werden. Daher ist der (systematischen) Theologie ihre Stellung im Rahmen der Wissenschaften nicht hinreichend damit angewiesen, daß man sie als eine der Geisteswissenschaften bezeichnet, sondern sie fordert *notwendig von sich aus* ein Hinausgehen über den Gesamtkreis der Einzelwissenschaften und tritt folglich in dieser Hinsicht in der schon oben (S. 410 f.) näher bezeichneten Weise in Wechselbeziehung zur Philosophie.

Insofern liegt also doch eine charakteristische Verschiedenheit der systematischen Theologie gegenüber den anderen systematischen Disziplinen der Geisteswissenschaft vor, weil eine charakteristische

Verschiedenheit gegenüber den Disziplinen der Einzelwissenschaft überhaupt. Wie die Naturwissenschaft die eigentliche Basis für die Natur-Philosophie darstellt, so das System der Rechtslehre für die Rechts-Philosophie, so das System der Kunstlehre für die Kunst-Philosophie. Der systematischen Theologie dagegen wird man mit einer blos analogen Betrachtung nicht gerecht, und zwar deshalb nicht, weil ihr Inhalt, ihr Lehrgehalt sich direkt auf die letzten und umfassendsten Fragen bezieht; aus diesem Grunde fordert sie auch direkt und unmittelbar die Aufstellung und Bearbeitung einer umfassenden Gesamt-Weltanschauung. Ich muß es daher als eine einseitige und ungenügende Auffassung des Sachverhaltes ansehen, wenn Wundt das Verhältnis von Theologie und Philosophie dahin bestimmt, daß die erstere für die letztere die Vorarbeit der Klärung und Sichtung des religiösen Thatsachenmaterials zu leisten habe, so daß die Theologie ein ähnliches Mittelglied zwischen Religion und Philosophie bilde, wie die Jurisprudenz zwischen Recht und Philosophie[1]). Für die Philosophie selbst ist das letztere freilich ganz richtig. Aber die Theologie kann sich ihrerseits nicht bei der ihr von Wundt zugewiesenen Aufgabe begnügen, denn sie würde sich dann mit dem für die christliche Religion fundamentalen Anspruch, letzte und allgemeingültige Wahrheiten zu enthalten, nicht in wissenschaftlich-vollständiger Weise auseinandersetzen. Wundt selbst ergänzt an anderer Stelle, wo er spezieller auf die christliche Theologie reflektiert, sein Urteil dahin: Da die Theologie auch über die allgemeine religiöse und ethische Bedeutung der besonderen Glaubensanschauung, der sie dient, Rechenschaft geben wolle, so steht sie *in naher Beziehung zur Philosophie*[2]). Damit nähert er sich der m. E. allein richtigen Beurteilung der Sache. Doch berücksichtigt

[1]) Vgl. System der Philosophie, 2. Aufl., S. 6 f. — Wundt selbst spricht in diesem Zusammenhang nicht von Theologie, sondern von (allgemeiner) Religionswissenschaft; nach dem oben S. 414 Bemerkten dürfen wir dafür Theologie einsetzen. Sie ist ja auch für Wendt in der „Religionswissenschaft" als Teilbestand wenigstens mitenthalten. Tröltsch stimmt — in Konsequenz seiner oben besprochenen Grundstellung — der Auffassung Wundts wesentlich zu: Theolog. Jahresbericht, XVII., S. 534; vgl. auch Preuß. Jahrb. 1897, S. 446.

[2]) a. a. O. S. 30.

auch dieser Satz die thatsächliche Eigenart der christlichen Religion noch nicht genügend und sagt daher auch zu wenig. Denn da die christliche Religion ihrer besonderen Glaubensanschauung nicht nur allgemein eine religiöse und ethische Bedeutung beimißt, sondern in ihr die letzte allgemeingültige Wahrheit für das religiössittliche Leben und alle Fragen, die damit zusammenhängen, sieht, so kann es auch die (systematische) Theologie nicht dabei bewenden lassen, in „naher Beziehung“ zur Philosophie zu stehen, sondern sie hat notgedrungen die Pflicht, selbst jene letzten und höchsten Fragen, die Fragen nach dem obersten Grund und dem letzten Zweck alles Daseins, zu bearbeiten, welche die Philosophie zu lösen versucht sei es ohne Berücksichtigung des christlichen Glaubens, sei es jedenfalls, ohne sich direkt auf den Standpunkt desselben zu stellen.

Noch hinter die Urteile Wundts geht Rade zurück, wenn er die These aufstellt, es sei für die Stellung der Theologie im Gesamtorganismus der Wissenschaft eine Lebensfrage, daß sie geschichtlich sei, denn nur durch ihre historische Arbeit könne sie sich als Wissenschaft legitimieren[1]). Hier tritt zunächst klar zu Tage, daß es oben nicht etwa nur ein Streit um Worte war, wenn wir es für bedenklich erklärten, daß Rade den Begriff der Geisteswissenschaften geradezu durch den anderen der Geschichtswissenschaften ersetze. Denn im Zusammenhang mit dieser Begriffsformulierung wird nun Rade verleitet, seine Anforderung an die Arbeit der Theologie in einer Weise zu beschränken, die seinen eigenen sonstigen Ausführungen widerspricht. Denn wenn er Gewicht darauf legt, daß der christliche Glaube, so sehr er auch geschichtlich bedingt sei, sich doch immer seiner Natur nach auf ein Gegenwärtiges richte, daß er, genau besehen, an dem heute lebendigen Gott, an dem heute wirkenden Christus, an dem heute die Einzelseele wie die Gemeinde durchflutenden Geist hänge[2]), dann ist es doch unbedingt logisch unzulässig, die-

[1]) a. a. O. S. 111, vgl. S. 80. — Nichts ist für die gegenwärtige Lage der Theologie charakteristischer, als daß sich diese These in der Antrittsvorlesung eines Systematikers findet.

[2]) a. a. O. S. 81.

jenige wissenschaftliche Disziplin, welche die Bearbeitung dieses christlichen Glaubens zu ihrem Gegenstand hat, rein und lediglich auf „historische Arbeit" zu beschränken. Ich vermute, man würde bei den Historikern neben der systematischen auch die historische Theologie stark diskreditieren, wenn man mit nur historischen Methoden zu irgend welchen Aufstellungen über den heute lebendigen Gott gelangen zu können meinte. Wohl muß die Theologie wirkliche Geschichtswissenschaft sein; sie muß es sein in dem vollen Umfange und in dem strengen Sinne, wie es Rade fordert. Aber das ist eben nur die eine Hälfte oder die eine Seite ihrer Arbeit. Mit gutem Recht stellt daher Wundt an jede Theologie, die den Anspruch erhebe, eine wirklich wissenschaftliche Disziplin zu sein, zwei Forderungen. Erstens, sagt er, müssen die Ueberlieferungen, in denen die geschichtliche Entwicklung irgend welcher Glaubensvorstellungen niedergelegt ist, einer Untersuchung unterworfen werden, die sich keiner anderen Voraussetzungen und Hilfsmittel bedient, als sie auf allen anderen Gebieten historischer Kritik zur Anwendung kommen. Das deckt sich mit dem, was wir soeben an Rade's These als wohlberechtigt und wertvoll anerkannten. Wundt aber fährt fort: Und zweitens müssen die Glaubenslehren jeder Religion, welche es auch sei, einer Interpretation unterworfen werden, die sich aller Voraussetzungen entschlägt, die nicht in allgemein feststehenden Thatsachen der psychologischen Erfahrung ihre Rechtfertigung finden. Daß wir auch diesem Satz insoweit zustimmen, als er zum Ausdruck bringt, daß die wissenschaftliche Theologie mit geschichtlicher Forschung allein ihre Arbeit nicht zu leisten vermag, und als er das wichtigste Gebiet bezeichnet, in dessen Rahmen wenigstens der fundamentale, genauer der fundamentierende Teil der anderen Arbeitshälfte fällt, ist indirekt schon mehrfach hervorgehoben worden. Nur würde ich, um Mißverständnissen vorzubeugen, auch hier eine terminologische Aenderung wünschen: ich würde statt von Thatsachen der psychologischen Erfahrung lieber von solchen der inneren Erfahrung sprechen; denn in Frage kommen doch die Inhalte des höheren Seelenlebens, auf die aber die moderne „psychologische" Forschung vielfach überhaupt keine Rücksicht nimmt. Doch das ist verhältnismäßig von unter-

geordneter Bedeutung. Wundt an seinem Teil würde unsere Auslegung als die, welche sein Satz selbstverständlich verlangt, in Anspruch nehmen. Viel wichtiger ist die andere Frage, wie wir uns zu dem über das eben Zugestandene hinausgehenden Inhalt dieses Wundt'schen Satzes stellen, d. h. also, worauf es ankommt, zu der Forderung, daß in der systematischen Theologie die christlichen Glaubenslehren nach allgemein feststehenden Thatsachen der psychologischen (inneren) Erfahrung interpretiert werden müßten, wenn anders auch diese Disziplin als wissenschaftliche gelten wollte. Wundt selbst fügt hinzu, daß denn auch wirklich diese Forderung in den Bestrebungen der neueren protestantischen Dogmatik sich Bahn zu brechen beginne. Ich muß im Voraus bemerken, daß ich derartige Bestrebungen der neueren Dogmatik als auf einem Holzwege befindlich betrachte. Ich schlage den Nutzen, den eine Verwertung der psychologischen Arbeit (im weiteren Sinne) der systematischen Theologie bringen kann, außerordentlich hoch an, und sehe nach dieser Richtung hin eine der notwendigsten Aufgaben für die nächste Zeit; grundfalsch indes erscheint es mir, die psychologischen Ergebnisse zu dem Zweck heranzuziehen, um nach ihnen die christlichen Glaubenssätze zu interpretieren. Die Frage ist aber für uns in diesem Zusammenhange deshalb so wichtig, weil, wenn diese Forderung Wundts in ihrem ganzen Umfange als berechtigt anerkannt werden müßte, dann auch seine oben besprochene Auffassung als richtig zu gelten hätte, welche der systematischen Theologie lediglich die Stellung einer geisteswissenschaftlichen Einzel-Disziplin einräumt und sie folglich für die Aufgabe einer umfassenden Gesamt-Weltanschauung lediglich auf Helferdienste, die der Philosophie zu leisten sind, einschränkt[1]). Daß das wirklich die Konsequenz jener Wundt'schen Forderung ist, bedarf keiner weiteren Ausführung. Es ist in der That eine in sich einheitliche Betrachtung, die bei ihm vorliegt. Aber wie

[1]) a. a. O. S. 7: Indem so das Verhältnis der Philosophie zur Religion in ein Verhältnis zur Religionswissenschaft (vgl. oben S. 417 Anm. 1) sich umwandelt, tritt aber diese nunmehr mit ein in den Kreis jener Einzelwissenschaften, die auf den verschiedenen Gebieten die allgemeinen Probleme vorbereiten, die der philosophischen Untersuchung anheimfallen.

steht es nun mit jener Forderung? Sie kann m. E. keineswegs für berechtigt gelten, sondern muß als unberechtigt, weil überspannt, abgelehnt werden. Sie ist überspannt, denn sie läuft auf die einfache petitio principii hinaus, daß die prinzipiell abschließende Stufe der religiös-sittlichen Entwicklung in der bisherigen Menschheits-Geschichte nicht gegeben sein könne, daß folglich der Anspruch, den die christliche Religion in dieser Hinsicht erhebt, überhaupt nicht erst zu berücksichtigen sei. Dann müßten allerdings die christlichen Glaubenslehren nach denjenigen Thatsachen psychologischer (innerer) Erfahrung interpretiert werden, die abgesehen von der christlichen Religion selbst allgemein feststehen; ein solches Interpretieren käme dann aber auch ganz ersichtlich auf ein Unterlegen fremdartiger, der christlichen Religion in ihrer spezifischen Eigenart nicht gerecht werdender Vorstellungen hinaus. Was demgegenüber wirklich mit Recht gefordert werden muß, ist m. E. nur dies: Auf Grund von allgemein feststehenden Thatsachen psychologischer (innerer) Erfahrung muß der prinzipielle Standpunkt der christlichen Religion in ihrer spezifischen Eigenart verständlich gemacht werden und es muß der Nachweis versucht werden, daß die christliche Religion — zunächst nur für das Gebiet des religiös-sittlichen Innenlebens — gerade das leistet, worauf die allgemeine psychologische (innere) Erfahrung hinweist und hinleitet.

Es ist allerdings fraglos unzulässig, sich für einen solchen Zweck auf eine spezifisch-christliche Erfahrung zu berufen, wie es Frank mit seinem bekannten Versuch im System der christlichen Gewißheit unternimmt, indem er eine sittliche Erfahrung sonderlicher Art, die Umwandlung des alten Ich in ein neues im Prozeß der Wiedergeburt und Bekehrung, als psychischen Thatbestand aufweisen will, der den innersten Kern der christlichen Gewißheit darstelle und von dem aus sich alle übrigen christlichen Wahrheiten auf dem Wege logischer Entwicklung erfassen ließen. Frank will also die Gewißheit und die Normalität der spezifisch christlich-sittlichen Erfahrung, d. h. der Wiedergeburt und Bekehrung auf empirischem Wege, durch empirische Analyse der psychischen Vorgänge mit derselben Exaktheit und Zuverlässigkeit erweisen, wie

man sonst über allgemeingültige psychische Erscheinungen und psychische Vorgänge etwas feststellen kann. Aber das ist in sich unmöglich. Wiedergeburt und Bekehrung im spezifisch christlichen Sinne sind an den Glauben gebunden und nur für den Glauben da. Wir müssen uns jene Gewißheit ja im täglichen Kampf erhalten, richtiger sie immer von neuem erwerben, indem wir uns immer von neuem für dieselbe entscheiden. Diese Entscheidung ist aber eine derartig persönliche, ist in dem Maße ein Akt freier Anerkennung, freier Willensthat, daß sich darüber empirisch nichts ausmachen läßt. Auf dem Wege empirisch psychologischer Analyse läßt sich Allgemeingültiges nur festlegen für diejenigen Gebiete des Seelenlebens, die der allgemeinen, für alle gleichen Erfahrung unterliegen. Das ist also für die hier in Betracht kommende Frage — um noch einen Augenblick in der Frank'schen Terminologie zu bleiben — nicht das Gebiet der spezifisch christlich-sittlichen Gewißheit, sondern der natürlich-sittlichen Gewißheit. Auf diese, wie sie auf außerchristlichem und zugleich, nur in stärkerer Ausprägung, auf christlichem Gebiet vorliegt, muß sich die wissenschaftliche Untersuchung beschränken, und es wird sich dann weiter darum handeln, von jener Grundlage aus für die durch die geschichtliche Offenbarung des Christentums vermittelte Stufe des religiös-sittlichen Lebens Verständnis zu gewinnen und sie als die höchste Stufe der Entwicklung zu erweisen. Die Argumentation, die für den besagten Zweck hier empfohlen wird, soll sich also weder auf die Geschichte für sich, noch auf die psychologische (innere) Erfahrung für sich stützen, sie soll auch nicht die eine durch die andere irgendwie ergänzen, sondern ihre Beweiskraft wird nur gerade in dem Umstand gesehen, daß jene beiden Reihen, die historische und die psychologische (die der inneren Erfahrung) zusammentreffen, daß sie sich im ausschlaggebenden Gesichtspunkt schneiden.

Genauer muß übrigens überall, wo im Voranstehenden von psychologischer Arbeit die Rede ist, von psychologisch-philosophischer gesprochen werden; denn es kommen doch auch noch andere Momente wie die rein psychologischen der inneren Erfahrung in Betracht. Nur das wichtigste Gebiet, in dessen Rahmen der

fundamentierende Teil der systematischen Theologie falle, hebt — wie ich schon oben bemerkte — Wundt heraus, wenn er auf die Thatsachen der psychologischen Erfahrung hinweist. Aber eben auch lediglich für diesen fundamentierenden Teil geben wir Wundt's Forderung zu, daß man sich allein auf die allgemein feststehenden Thatsachen der psychologischen Erfahrung berufen dürfe. Die christlichen Glaubenslehren dürfen dagegen nicht nach dieser allgemeinen psychologischen Erfahrung interpretiert werden; damit würden wir nur das gleicher Weise willkürliche Gegenstück zu Franks Verfahren im System der christlichen Wahrheit erhalten, in dem er — im Anschluß an den vorher skizzierten Ansatz im System der christlichen Gewißheit — von jenem zentralen Stück der christlichen Gewißheit aus die einzelnen christlichen Glaubenssätze herausinterpretieren zu können meint. Vielmehr müssen die einzelnen christlichen Glaubenssätze in einer Weise entfaltet werden, die dem Ganzen des christlichen Glaubens und seiner prinzipiellen Eigenart gerecht wird. Daß das im Einzelnen nach einer Methode zu geschehen habe, die man am besten als historisch-psychologische charakterisiert, und wie die Durchführung derselben zu denken sei, habe ich gelegentlich schon zu zeigen versucht[1]). Wenn das geschieht, wenn dann weiter die so gewonnenen Sätze mit den Ergebnissen der anderen Wissenschaften auseinandergesetzt und dadurch auch an ihrem Teil bereinigt werden, und wenn schließlich weiter die auf solche Weise erlangten Resultate als oberste leitende Gesichtspunkte benutzt werden, um von ihnen aus eine Gesamt-Weltanschauung zu entwerfen, die wenigstens für die wissenschaftliche Betrachtung nur eine hypothetische Geltung beansprucht, und die gegenüber der von der Philosophie als solcher erarbeiteten nur nach dem Kanon beurteilt werden will, welche von beiden eine verständlichere, besser in sich zusammenstimmende Zusammenarbeitung der Resultate des Einzelwissens beschafft: so sehe ich schlechterdings keine Möglichkeit, einer derartigen Disziplin und d. h. der systematischen Theologie den Charakter als eigentliche Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes zu bestreiten, wenn sie auch die

[1]) Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie, Berlin 1899, S. 38 ff.

christlichen Glaubenslehren nicht einer Interpretation unterwirft, die sich aller Voraussetzungen entschlägt, welche ihre Rechtfertigung nicht in allgemein feststehenden Thatsachen der psychologischen Erfahrung finden. — Dem trotz allem zu erwartenden Einwand aber, daß doch jedenfalls die eigentliche Dogmatik im engeren Sinne — die entwickelnde Dogmatik, wie ich sie nennen möchte — bei der ihr von uns zugeschriebenen Aufgabe entweder auf den Charakter einer wirklich wissenschaftlichen Disziplin verzichten oder sich in die Fächer der historischen Theologie eingliedern müsse, ist zu erwidern, daß dieser Einwand jene eigentliche Dogmatik unberechtigter und fälschlicher Weise isoliert für sich betrachtet. Vermeidet man diesen Fehler und stellt man — wie nötig — die eigentliche Dogmatik in den Gesamtzusammenhang der systematischen Theologie, so fällt jener Einwand dahin. Man darf sich für ihn bezw. seine zweite Form auch nicht auf Schleiermacher und Rothe berufen; jedenfalls nicht, ohne zugleich anzugeben, wie man über die theologischen Fundamental-Disziplinen beider — die philosophische Theologie des ersteren, die spekulative des anderen — denke und sich mit ihnen auseinandersetze.

3) Kehren wir nun von der Theologie, wie wir sie bisher als rein wissenschaftliche Disziplin, die ihre notwendige Stelle im Gesamt-Organismus der Wissenschaften hat, betrachteten, zurück zur Theologie als Fakultäts-Wissenschaft, die sich auf jener zwar aufbaut, im übrigen aber den sog. praktischen Wissenschaften zugehört. Denn unser Resultat hat sich darin zu bewähren, daß es sich auch für die letztere als brauchbar erweist.

Daß aber in der That die Theologie, wie sie die erste der Universitäts-Wissenschaften bildet, nicht als reine Wissenschaft entstanden ist, sondern von jeher wie Jurisprudenz und Medizin eine bestimmte praktische Abzweckung gehabt hat, das darf als bekannt vorausgesetzt werden. Unsere Universitäten sind ja ursprünglich überhaupt nicht als universitates litterarum gegründet, d. h. als Pflegestätten der gesamten Wissenschaft, sondern der Name universitas bezeichnete ursprünglich die Gemeinschaft und Genossenschaft von Lehrern und Lernenden, die nicht immer verschiedenen Fakultäten angehörten. — Nun haben sich freilich unsere Universi-

täten längst zu universitates litterarum ausgebildet; sie sind Pflanz- und Pflegestätten der gesamten Wissenschaft geworden. Aber die Einteilung in 4 Fakultäten ist nicht aus der organischen Gliederung der Wissenschaft selbst hervorgegangen, sondern sie ist aus der Vorzeit beibehalten. Die Universitäten waren und sind auch heute noch die Ausbildungs-Anstalten für künftige Beamte in den verschiedenen Zweigen des öffentlichen Lebens. Und zwar müssen wir auf Grund dieses geschichtlichen Charakters einen Unterschied machen zwischen den drei ersten Fakultäten einerseits, der vierten andererseits. — Die vierte Fakultät war die Fakultät der sog. allgemeinen und vorbereitenden Wissenschaften; sie repräsentierte daher die freie und reine Wissenschaft als solche; sie war die Fakultät, in der das Wissen allein um des Wissens willen gelehrt und getrieben wurde. Die drei anderen Fakultäten dagegen dienten der Heranbildung der Jugend für bestimmte praktische Zwecke. Und das ist ja auch heute noch so. Der Unterschied ist nur der, daß heute dasselbe auch von einzelnen Fächern der philosophischen Fakultät gilt. — Die drei ersten Fakultäten also dienen einem bestimmten praktischen Zweck. Und zwar dient die erste, die theologische Fakultät, den Zwecken der Kirche, der Heranbildung ihrer Diener, überhaupt ihrer Erbauung im Sinne des paulinischen οἰκοδομεῖν und οἰκοδομή. So hat die Theologie als Fakultätswissenschaft die bestimmte Beziehung auf die Kirche. Das klar und nachdrücklich hervorgehoben zu haben, ist das große Verdienst des schon oben angezogenen berühmten § 5 in Schleiermachers kurzer Darstellung des theologischen Studiums. Unter Einsetzung des biblischen Begriffs der Erbauung und unter Vermeidung der negativen Fassung ist m. E. im Anschluß an Schleiermacher folgende Definition zu empfehlen: Die Theologie ist der Inbegriff der Kenntnisse und Fertigkeiten, die auf die Erbauung der christlichen Kirche abzwecken.

Die betreffenden Kenntnisse sind aber natürlich diejenigen vom Wesen und von der Geschichte der christlichen Religion. Als einziger Unterschied zu dem unter 2) gewonnenen rein wissenschaftlichen Begriff der Theologie ergiebt sich daher, daß zur Theologie als Fakultäts-Wissenschaft noch die Vertrautheit mit bestimmten

Fertigkeiten gehört, die der Erbauung der Kirche dienen. Anders ausgedrückt: Zur Theologie als Fakultäts-Wissenschaft gehören noch die Fächer der praktischen Theologie, die in den Rahmen der reinen, theoretischen Wissenschaft nicht hineingehören.

So gelangen wir im ganzen zu einer Einteilung der Theologie, die mit der in den letzten Dezennien weitverbreiteten Dreiteilung in historische, systematische und praktische Theologie wesentlich zusammentrifft. Nur müssen wir erinnern, daß für uns diese Dreiteilung keine eigentliche Tripartition ist. Vielmehr gehören historische und systematische Theologie enger miteinander zusammen. Nicht eigentlich ihnen koordiniert, sondern nur hinzugestellt, kommt die praktische Theologie hinzu. Sie ist keine wissenschaftliche Disziplin im strengen Sinne des Wortes, sondern sie ist eine Kunstlehre, eine Technik, die sich allerdings auf wissenschaftlicher Basis aufzubauen hat, ganz wie z. B. die Pädagogik.

Liegt in dieser Begrenzung des Verständnisses der vorgenommenen Dreiteilung doch immerhin ein gewisser Unterschied gegenüber der herkömmlichen Tripartition, so treten wir mit derselben vollends in den schärfsten Gegensatz zu der in der neuesten Encyklopädie von Heinrici vorgetragenen und auch sonst neuerdings teils direkt, teils indirekt vielfach befürworteten Auffassung.

Heinrici will eine doppelte Zweiteilung eingeführt wissen. Die zwei Hauptabteilungen sollen zunächst von der historischen Theologie einerseits, von der normativen Theologie andererseits gebildet werden. Weiter soll dann die erstere in Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte (historische Theologie im engeren Sinne), die andere in systematische und praktische Theologie zerlegt werden. So erhält er allerdings, äußerlich betrachtet, ein symmetrisches Gebäude. Aber nichtsdestoweniger muß diese Einteilung aufs nachdrücklichste abgewiesen werden, denn sie ist in ihrem wichtigsten und entscheidendsten Punkt von jedem wissenschaftlichen Berechtigungsgrund verlassen. — Das wesentlichste Moment dieser Einteilung ist, daß systematische und praktische Theologie als die beiden Unterfächer einer Haupt-Disziplin, der sog. normativen Theologie, zusammengestellt werden. Beidemal nämlich, sagt Heinrici, in der systematischen sowohl wie in der praktischen Theologie handele es

sich darum, daß Normen oder Regeln aufgestellt werden, das eine Mal Regeln für die Behandlung der kirchlichen Lehre, das andere Mal Regeln für die Behandlung des kirchlichen Lebens und des kirchlichen Handelns[1]). Aber entweder beruht dieses tertium comparationis auf einem Wortspiel, das unmöglich für die Sache entscheidend sein kann, oder aber diese Zusammenstellung der systematischen mit der praktischen Theologie führt zu einer Unterschätzung der eigentlichen Aufgabe der systematischen Theologie. An Stelle der wirklich wissenschaftlichen Behandlung des Lehrgehalts der christlichen Religion müßte dann konsequenter Weise lediglich die Aufgabe treten, diesen Lehrgehalt für die Zwecke der Kirche praktisch zu bearbeiten. In der notwendigen Konsequenz der Auffassung Heinricis liegen also — das scheint mir ganz unabweisbar — solche Schlußfolgerungen, wie sie uns Bernoulli vor kurzem aufgetischt hat.

Aber Heinrici versucht, jedem Einwand gegen seine Theorie im Voraus auf dem Angriffswege zu begegnen, indem er statuiert, die Scheidung zwischen historischer und normativer Theologie werde durch den Inhalt der theologischen Wissenschaft gefordert (S. 14). Der Satz, auf den wir dabei zurückgewiesen werden und durch den dies Urteil begründet werden soll, lautet: Der Inhalt der Theologie besteht aus geschichtlichen Thatsachen, die in verschiedener Form und Zuverlässigkeit überliefert sind, aus Glaubensfestsetzungen und Darlegungen, aus Anweisungen zur Erhaltung und Bewährung des Christentums durch die Kirche. Aber dieser Satz unterliegt den schwerwiegendsten Bedenken. Zunächst habe ich an ihm auszusetzen, daß nicht die genügend prinzipielle Klarheit in das Verhältnis, das zwischen der Theologie als reiner wissenschaftlicher Disziplin und der Theologie als Fakultäts-Wissenschaft besteht, gebracht wird. Und das gilt wie von diesem Satz, so vom ganzen § 2, in dem über den Charakter der christlichen Theologie gehandelt wird, und auf den jener Satz sich stützt. Anweisungen zur Erhaltung und Bewährung irgend einer Größe gehören in

[1]) S. Heinrici, Theolog. Encyklopädie, Leipz. 1893, S. 14 ff.; S. 212 ff. — Vgl. auch Heinricis Artikel: Encyklopädie, theologische, in der 3. Auflage der Protestant. Real-Encyklopädie, Bd. V (1898), S. 351 ff.

eine wissenschaftliche Disziplin rein als solche unmittelbar überhaupt nicht; denn sie antworten nicht auf die Frage: was kann ich von dieser Größe im letzten Grunde wirklich wissen? Gehören also solche Anweisungen mit zum „Gehalt der Theologie", so muß es jedenfalls mit ihrer Zugehörigkeit zu demselben seine besondere Bewandtnis haben, die näher zu erläutern wäre. Aber auch die Nebeneinanderstellung von geschichtlichen Thatsachen einerseits, Glaubensfestsetzungen und Darlegungen andererseits ist nicht einwandsfrei. Allerdings erschwert der unsichere und unbestimmte Begriff „Glaubensdarlegungen" in der zweiten Reihe die Auseinandersetzung, — eine Unbestimmtheit, unter der m. E. auch weiterhin die ganze Einzelbehandlung der systematischen Theologie bei Heinrici leidet. Dieser Begriff ermöglicht nämlich, der Konsequenz des eigentlichen Ansatzes entgegen doch bis zu einem gewissen Grade eine wirklich wissenschaftliche Arbeit der systematischen Theologie zu fordern und aufzuweisen. — Jedenfalls stehen in der zweiten Reihe Heinricis die „Glaubensfestsetzungen" in beherrschender Weise voran. Nun ist es aber ebensowohl sachlich wie logisch unhaltbar, geschichtliche Thatsachen und Glaubensfestsetzungen auf gleicher Linie einander gegenüberzustellen. Glaubensfestsetzungen sind ja selbst nichts anderes als geschichtliche Thatsachen, wie sie denn auch den Gegenstand geschichtlicher Disziplinen — der Dogmengeschichte und der Symbolik — bilden. Lege ich aber in der ersten Reihe darauf Gewicht, daß es sich um Thatsachen handelt, die dann näher als geschichtliche zu charakterisieren sind, so sind neben diese geschichtlichen Thatsachen die psychischen Thatsachen der gegenwärtigen christlichen Religiosität zu stellen. Sie, nicht die Glaubensfestsetzungen, bilden das wirkliche und direkte Gegenstück zu den geschichtlichen Thatsachen.

Die von Heinrici selbst angegebene Begründung seiner Auffassung ist also nicht stichhaltig. Es ist aber auch nicht schwierig, aus Heinricis Gesamt-Behandlung diese von ihm angegebene Begründung als versuchsweise Konstruktion zu erkennen, während die eigenartigen Beweggründe tiefer liegen. Im letzten Grunde ausschlaggebend ist für Heinrici offenbar die Einsicht, daß die Theologie die engste Beziehung zur Kirche hat, und die Absicht, dies nach-

drücklich zu betonen[1]). Und so entsteht für uns die Frage, ob denn unsere eigene Auffassung dieser letzteren Aufgabe, die allerdings ebenso nötig wie wichtig ist, genüge. Die von uns vorgetragene Beurteilung der Sache könnte den Schein erwecken, es werde die Beziehung der Theologie (als Fakultäts- oder praktischer Wissenschaft) zur Kirche nur nachträglich und äußerlich hinzugebracht, als habe die Theologie in ihren eigentlichen Grunddisziplinen, der historischen und der systematischen, keine direkte Beziehung zur Kirche. Aber das würde auf einer völligen Verkennung unserer Unterscheidung von theoretischer und praktischer Wissenschaft beruhen. Die eigentliche (theoretische) Wissenschaft hat allerdings an ihrem eigenen Teil mit praktischen Aufgaben nichts zu thun; aber diejenigen praktischen Disziplinen, welche die Theorie dieser praktischen Aufgaben zu liefern haben, ergeben sich aus den entsprechenden theoretischen naturgemäß und naturnotwendig.

Die Kirche ist ja nichts anderes als das Erzeugnis der christlichen Religion selbst, ja sie ist sozusagen die objektivierte christliche Religiosität; anders giebt es überhaupt christliche Religion nicht als innerhalb der Kirche. Es ist also auch nicht etwas irgendwie Zufälliges, daß sich die Theologie als praktische oder Fakultäts-Wissenschaft auf der Theologie, wie sie eine Disziplin der reinen Wissenschaft ist, aufbaut. So notwendig und unveräußerlich wie der Jurisprudenz die Beziehung zum Staatswesen ist der Theologie die Beziehung zur Kirche. Und genau genommen ist ja auch in dem von uns aufgestellten rein wissenschaftlichen Begriff der Theologie die Beziehung auf die Kirche mit enthalten, weil sich eben die christliche Religion selbst in der Kirche objektiviert. Nur die direkte Beschäftigung mit den technisch-praktischen Fragen gehört nicht in den Bereich des rein wissenschaftlichen Begriffs der Theologie.

Und so stellt sich im ganzen heraus, daß sich unsere Auf-

[1]) Vgl. S. 15: Sollte aber der Disziplin, welche die kirchliche Glaubens- und Lebenswissenschaft bearbeitet, der gleiche universelle Charakter zukommen, wie der historischen, so würde sie die Fühlung mit den bestehenden kirchlichen Organisationen verlieren.

fassung auch in diesem Punkte — in der Frage nach dem Verhältnis der Theologie zur Kirche — derjenigen Heinricis gegenüber nicht im Nachteil befindet. Sie befindet sich ihr gegenüber im Gegenteil im Vorteil. Denn sie bringt nachdrücklich zum Bewußtsein, daß die ganze Theologie, die Theologie in ihrem ganzen Umfange und in jeder ihrer Spezialdisziplinen, eine direkte Beziehung auf die Kirche hat. Nach Heinrici stehen dagegen in dieser Hinsicht historische und systematische Theologie ganz verschieden da; die historische Theologie hat nicht von Haus aus und ihrem Inhalt gemäß notwendig eine positive Beziehung auf die Kirche und das kirchliche Leben, sondern sie „erhält" eine solche und damit ihren „theologischen" Charakter erst nachträglich[1]). Wenn aber in der That die praktische Theologie viel mehr mit den systematischen als mit den historischen Disziplinen zu rechnen hat, so ist das von ganz anderem Gesichtspunkt aus zu beurteilen, und ist in der Natur der Sache zu sehr begründet, als daß es ernstlich Anlaß zu Einwendungen gegen unsere Position geben könnte. Der Grund dafür liegt einfach darin, daß eben die systematische Theologie den Lehrgehalt der christlichen Religion zu bearbeiten hat, auf diesen aber die Technik der praktischen Theologie zu begründen ist. Er liegt dagegen nicht in einer prinzipiell verschiedenartigen Grundstellung der historischen und der systematischen Theologie zur Kirche. Alle Theologie dient der Kirche. Jede Einschränkung, die in dieser Beziehung der historischen Theologie zugestanden wird, führt wieder notwendig auf die Bahnen Bernoulli's.

In der That finden wir denn auch bereits bei Heinrici selbst Ansätze, die ganz in der Linie des vielbesprochenen Buches von Bernoulli mit seiner Unterscheidung einer wissenschaftlichen und einer kirchlichen Methode in der Theologie liegen[2]). — Denn schon Heinrici selbst schreitet dazu fort, zu behaupten, es sei innerhalb der Theologie nur die historische Disziplin, durch welche

[1]) a. a. O. S. 25.

[2]) Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie. Ein encyklopädischer Versuch, Freiburg 1897.

die Zugehörigkeit der Theologie zum Organismus der Wissenschaften verbürgt werde. Und er begründet diesen mit der oben besprochenen These Rades zusammentreffenden Satz damit, daß nur die historische Theologie grundsätzlich nicht konfessionell sei, d. h. nicht von der im Voraus feststehenden Voraussetzung ausgehe, daß eine bestimmte Konfessionskirche die wahre sei. Wohl aber gelte dies wie von der praktischen, so auch von der systematischen Theologie[1]). Also die systematische Theologie, die Bearbeitung des Lehrgehalts der christlichen Religion, soll grundsätzlich konfessionell sein. Wenn das nur heißen soll, der evangelische Systematiker müsse selbst mit innerer Zustimmung der evangelischen Konfession angehören, so ist es freilich ebenso richtig wie selbstverständlich. Das würde aber auch genau so von dem evangelischen Kirchenhistoriker gesagt werden müssen. Bei Heinrici besagt aber auch jener Grundsatz etwas ganz anderes; daß nämlich die systematische Theologie die Wahrheit der betreffenden Konfession in der Weise voraussetze, daß sie diese Voraussetzung selbst nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Fragestellung und wissenschaftlicher Erforschung mache. Daß es in der römischen Kirche so ist, wissen wir; daß es aber den Prinzipien der evangelischen Kirche widersprechen würde, ist zweifellos. Nein, wenn auch der Systematiker an seine Arbeit mit der persönlichen Ueberzeugung herantritt, die Grundauffassung der Reformation sei die richtige, so doch nur, weil er diese Voraussetzung für die Wahrheit hält, die er aufweisen kann und aufweisen muß. Er darf jene Voraussetzung nicht einfach als Voraussetzung stehen lassen, sondern er muß diese Voraussetzung selbst immer wieder zu begründen suchen; ja er darf sie nur festhalten, soweit er sie zu begründen vermag. Sehe ich recht, so ist jenes Urteil Heinricis wieder wesentlich im Hinblick auf die spezielle Dogmatik gefällt, und zwar, indem diese wieder isoliert für sich, nicht in ihrer organischen Zugehörigkeit zum Ganzen der systematischen Theologie betrachtet ist. Daraus dürften sich dann auch jene Unsicherheiten erklären, die, wie ich schon sagte, sich meines Dafürhaltens in der Einzelbesprechung

[1]) a. a. O. S. 14 ff., S. 212 ff.

der Sonder-Disziplinen der systematischen Theologie bei Heinrici finden.

Sollte man aber einwenden, daß bei unserem prinzipiellen Standpunkt doch notwendig die berechtigten Forderungen der Konfessionskirche zu kurz kommen müßten, so kann ich mich demgegenüber auf einen Theologen wie Cremer berufen. Auch Cremer betont mit größtem Nachdruck, daß die systematische Theologie eine umfassendere Aufgabe habe als die einer von vornherein konfessionell bestimmten Lehrdarstellung[1]). Sie hat die Aufgabe darzustellen, was thatsächlich Anspruch auf Wahrheit hat; kann also konfessionell nur sein, weil, bezw. soweit die evangelische Lehrausprägung die wahre ist. Demnach kann die Unterscheidung zwischen historischer und konfessionell bedingter Theologie, von der auch Bernoulli ausgeht, nicht für sachlich berechtigt gelten. — Indes Heinrici selbst urteilt nun doch von Bernoullis Unternehmen: eine merkwürdig widerspruchsvolle Konstruktion[2]). Nun findet sich allerdings bei Bernoulli in engerer oder loserer Verbindung mit seiner fundamentalen Gesamtauffassung noch eine ganze Anzahl widerspruchsvoller Gedankenreihen. Aber nur um jene seine fundamentale Gesamtauffassung handelt es sich hier. Und in Bezug auf sie hat Heinrici schließlich nichts anderes zu bemerken, als daß Bernoullis Trennung eine Vivisektion fordere, die nur in der Theorie möglich sei. Die Frage muß aber sein, ob sie in der Theorie richtig ist. Sonst hat Bernoulli Recht, zu verlangen, daß die schlechte Wirklichkeit nach der richtigen Theorie umgeändert werde. Es genügt Bernoulli gegenüber nicht, zu sagen, daß seine Scheidung nur theoretisch möglich sei; es muß nachgewiesen werden, daß sie theoretisch falsch ist. — Bin ich nun der Ansicht, daß unsere eigene Untersuchung diesen Nachweis in sich schließt, so würde Heinrici voraussichtlich erwidern, hier werde Wesen und Zusammenhang der theologischen Disziplinen frei konstruiert, wie der Künstler einen Idealbau entwirft, während die Aufgabe in Wahrheit die sei, aus der Geschichte der Theologie

[1]) H. Cremer, Dogmatische Prinzipienlehre, in Zöcklers Handbuch der theolog. Wissenschaften, III, 3. Aufl., S. 53 f.

[2]) P.R.E.[3] Band V S. 361.

und ihren gegenwärtigen Bethätigungen die Bedürfnisse, denen sie dient, und die Kräfte, die in ihr wirksam sind, darzulegen[1]). Aber so sehr ich letzteres für eine nötige und fruchtbringende Arbeit halte, die Heinrici in dankenswerter Weise gefördert hat, so wenig kann ich den Einwand als solchen gelten lassen. Ist die Theologie in irgend einer Weise wirkliche Wissenschaft, dann muß ihre Aufgabe im Ganzen und diejenige ihrer einzelnen Hauptteile sich ergeben auf Grund des Gesamt-Organismus der Wissenschaft einerseits, des besonderen der Theologie zur Bearbeitung obliegenden Objektes andererseits. Freilich bleibt dabei immer vorbehalten, daß in der empirischen Wirklichkeit dem eigentlichen Begriff nicht völlig Genüge geleistet wird. Aber das gilt in größerem oder geringerem Maßstab von den anderen Wissenschaften genau so.

Und bei der Theologie insonderheit bleibt vorbehalten, daß in der empirischen Wirklichkeit das Verhältnis zur Kirche dem hier vorausgesetzten Ideal nicht entspricht, auf welcher von beiden Seiten auch jeweilig die Schuld liegen möge. Aber die Frage zu stellen und zu untersuchen, wie es für die Gegenwart in dieser Hinsicht stehe, liegt völlig über das hier behandelte Thema hinaus. Ich für meine Person kann mich in der Beziehung ganz den Ausführungen anschließen, die Prof. Kaftan in dem einführenden programmatischen Artikel „Theologie und Kirche" im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift gegeben hat.

Nachwort
über neu hinzugekommene Litteratur.

Ich habe oben in der Besprechung des Verhältnisses der Theologie zur modernen Naturwissenschaft mehrfach auf Häckels „natürliche Schöpfungsgeschichte" Rücksicht genommen, seine „Welträtsel" dagegen nicht herangezogen. Zur Zeit der Ausarbeitung des zu Grunde liegenden Vortrages (September 1899) waren dieselben noch nicht erschienen, und als ich jenen Vortrag im April 1900 für den Druck überarbeitete, habe ich absichtlich davon abgesehen, nachträglich die „Welträtsel" mit in die Diskussion zu

[1]) Vgl. a. a. O. S. 352.

ziehen. Das hätte einen besonderen umfangreichen Exkurs nötig gemacht, der doch mit dem eigentlichen Thema meines Aufsatzes in keinem direkten Zusammenhang gestanden hätte. Ich bin auch überzeugt, daß Häckels „natürliche Schöpfungsgeschichte" in den Kreisen unserer Gebildeten noch lange starken Einfluß ausüben wird, wenn die „Welträtsel" längst der wohlverdienten Vergessenheit anheimgefallen sind.

Dagegen muß ich in einem Nachwort kurz zu zwei Arbeiten Stellung nehmen, die erst nach Ablieferung meines Aufsatzes an die Redaktion der Zeitschrift erschienen sind, sich aber mit dem Thema desselben aufs engste berühren.

C. von Kügelgen hat im 41. der Hefte zur „Christl. Welt" über „die Aufgaben und Grenzen der lutherischen Dogmatik" gehandelt, und dabei unter Bezug auf meine oben erwähnten Vorlesungen über Grundprobleme der systematischen Theologie meine Grundauffassung von der Aufgabe der systematischen Theologie bekämpft. Dem evangelischen Dogmatiker liege keineswegs, wie ich dort gefordert habe, der Nachweis ob, daß den Sätzen des christlichen Glaubens keine wohlbegründeten wissenschaftlichen Resultate entgegenstehen, er habe überhaupt die christlichen Glaubenssätze nicht mit den verschiedenen Auffassungen der Wissenschaft auseinanderzusetzen. v. K. wird aus dem vorstehenden Aufsatz ersehen, daß, wie Lipsius jun., so auch ich „sogar" eine Auseinandersetzung mit der Wundt'schen Philosophie für eine unbedingt notwendige, ja einfach selbstverständliche Aufgabe der systematischen Theologie ansehe. Ich muß gestehen, daß mir ein solches „sogar" im Munde eines evangelischen Theologen unverständlich und außerordentlich bedenklich erscheint. Wir haben wirklich in der systematischen Theologie von der so stark ins Vordertreffen gekommenen historischen noch außerordentlich viel zu lernen. Von unseren historischen Theologen würde heute schwerlich irgend einer mit „sogar" reden, wenn er sich an die Auseinandersetzung mit den ihn angehenden Aufstellungen eines Profanhistorikers macht. Die letzteren als irrig, mindestens als schlechter begründet zu erweisen, als seine eigenen, das ist seine Aufgabe; daß für den systematischen Theologen nicht die genau entsprechende Aufgabe bestehen

sollte, vermag ich schlechterdings nicht einzusehen. Und ich finde bei v. K. auch nicht den Schatten eines wirklichen Berechtigungsgrundes für seine Aufstellung und seine Ablehnung der von mir betonten Forderung. — Wohl aber herrscht bei v. K. insofern Unklarheit und Verwirrung, als er zwischen Dogmatik im weiteren Sinne = systematischer Theologie im ganzen und Dogmatik im engeren Sinne = spezieller oder entwickelnder Dogmatik nicht unterscheidet. Auf Grund dieser Unklarheit erweckt er den Schein, als müßte ein Betrieb der systematischen Theologie in der Art, wie ihn auch der vorstehende Aufsatz vertritt, notwendig dazu führen, den Charakter des evangelischen Heilsglaubens als Fiduzialglaubens zu verwischen und damit das wertvollste Erbe der Theologie Ritschl's aufzugeben. Aber das ist in keiner Weise der Fall, sondern lediglich ein Trugschluß auf Grund der bezeichneten unklaren und ungenügenden Bestimmung der Aufgabe. Alles, was v. K. einerseits gegen die altorthodoxe Dogmatik andererseits gegen die spekulative Theologie „unserer Zeit" (— als Repräsentant dieser wird aber bezeichnender Weise der seit fast 20 Jahren verstorbene Biedermann benutzt —) ausführt, könnte ich, ohne ein Wort zu ändern, herübernehmen und als Einleitung meinem Aufsatz voranstellen, wie ich denn der Ansicht bin, daß darüber in den Kreisen, denen diese Zeitschrift dient, Einstimmigkeit herrscht. Aber mit alledem ist gar nichts über und vollends nichts gegen die weiteren Aufgaben, welche der systematischen Theologie nach meiner Auffassung notwendig zufallen, gesagt: daß sie nämlich zunächst die Entwicklung des Lehrgehalts der christlichen Offenbarungs-Religion wissenschaftlich zu fundamentieren habe, daß sie weiter die sich ergebenden dogmatischen Sätze den Resultaten der übrigen Wissenschaften gegenüber zu vertreten habe, und daß sie schließlich auf der Grundlage jener Sätze eine umfassende Gesamtweltanschauung zu entwerfen immer wieder versuchen müsse. Der „Gegensatz" — besser der Unterschied — der zwischen theoretischer Erkenntnis und praktischer Glaubenserfahrung wirklich besteht und von allergrößter Wichtigkeit ist, braucht und soll dabei keineswegs vernachlässigt werden; aber man darf sich auf der anderen Seite auch nicht darüber täuschen, daß mit der Herausstellung jenes

Gegensatzes oder Unterschiedes das in demselben liegende Problem noch nicht gelöst, sondern lediglich erst gereinigt und vorbereitet worden ist. Wenn dagegen v. K. bemerkt, daß es allein auf dem von ihm empfohlenen Wege dem lutherischen Dogmatiker gelingen könne, ein System herzustellen, das wirklich den Namen einer christlichen Glaubenslehre verdiene und daher weder in Grenzstreitigkeiten mit den übrigen theologischen Disziplinen, noch in Kollission mit der Philosophie und Naturwissenschaft gelangen könne, so ist zu erwidern, daß das auf einer puren Selbsttäuschung beruht. Nicht jenes System als solches würde den betreffenden Dogmatiker davor schützen, sondern nur sein vorgefaßter Wille, sich gegenüber allen übrigen Gebieten und Inhalten des menschlichen Lebens und Wissens zu verschließen. Denn nicht um den evangelischen Dogmatiker als Gläubigen, als Glied der Gemeinde Christi, handelt es sich in der Diskussion, sondern um den Dogmatiker als Theologen, der die christliche Religion, also auch ihren Lehrgehalt, wissenschaftlich zu bearbeiten hat.

Während v. K. über letzteres im ganzen Verlauf seines Aufsatzes keine Klarheit schafft, geht die zweite Arbeit, auf die nachträglich hinzuweisen ist, bewußter Weise von dieser Unterscheidung aus und vermag daher die ganze Frage in ungleich fruchtbarerer Weise zu beleuchten. Es ist die Abhandlung von Tröltsch über „die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie" in der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. Mit vollstem Recht betont Tr. in der Einleitung seiner Arbeit, daß es letztlich die Entstehung der modernen Wissenschaft ist, welche die große religiöse und kirchliche Krisis unserer Zeit verursacht, jedenfalls Umfang und Dauer derselben aufs nachhaltigste beeinflußt hat. Daraus folgt unmittelbar die Notwendigkeit und Pflicht für die Theologie, sich mit dieser modernen Wissenschaft nach allen Seiten hin ohne Voreingenommenheit streng sachlich auseinanderzusetzen. Nun war das frühere Verhältnis zwischen Christentum und Wissenschaft dadurch bestimmt, daß die alte Wissenschaft selbst eine religiös-ethische Weltanschauung und zwar eine solche spekulativer Art darstellte, und daß das Christentum den

Anspruch erhob, ein von Gott geoffenbartes System religiöser Lehren zu besitzen. So ergab sich leicht der Kompromiß: die Wissenschaft ist (nur) die natürliche Gotteserkenntnis, während die Kirche diese durch ihre übernatürlich mitgeteilte Offenbarung zu berichtigen und zu ergänzen hat. Demgegenüber ist heute einerseits die Wissenschaft zur Erfahrungswissenschaft geworden, die von sich aus religiöse Ideen zu produzieren keine Möglichkeit hat, andererseits hat sich der Begriff von der christlichen Religion als einer übernatürlichen Kirchenstiftung mit einem übernatürlich geoffenbarten Lehrsystem zersetzt und ist unhaltbar geworden. Daraus ergeben sich für Tr. drei Hauptforderungen an die moderne Theologie:

a) Die Auffassung und Erforschung des Christentums ist in den Zusammenhang der allgemeinen Religionswissenschaft als der mit der Religion sich beschäftigenden historisch-psychologischen Einzelwissenschaft einzustellen.

b) Von jener Grundlage aus hat sich die Theologie zu den letzten und umfassendsten Problemen zu erheben und Stellung zu nehmen zu denjenigen Endbegriffen, welche in der Richtung auf ein Gesamtbild der Welt liegen.

c) Dabei hat die Theologie die durchgreifenden positiven Erkenntnisse der modernen Natur- und Geistes-Wissenschaften mit aufzunehmen und mit zu verarbeiten.

Auf die vielfachen und engen Berührungen, die zwischen diesen Ausführungen von Tr. und meinem Aufsatz bestehen, brauche ich nicht erst ausdrücklich aufmerksam zu machen, sie springen von selbst in die Augen. Doch ist dadurch eine tiefliegende Verschiedenheit nicht ausgeschlossen. Sie kommt darin zum Ausdruck, daß Tr. die (christliche) Theologie der allgemeinen Religionswissenschaft ein- und untergeordnet wissen will, ich dagegen die letztere als Hilfsdisziplin der (christlichen) Theologie betrachte. Das hängt aufs genaueste zusammen mit der oben ausführlich behandelten Streitfrage nach der Absolutheit der christlichen Religion. In der in Rede stehenden Abhandlung von Tr. wird auf diese Frage nicht des näheren eingegangen. Es wird aber durch die ganze Darstellungsweise der Schein erweckt, als sei die Auffassung der christ-

lichen Religion als der absoluten unlöslich verknüpft mit derjenigen Betrachtung, welche im Christentum eine (entweder genügende oder noch zu vervollständigende) Summe absolut giltiger Lehrbegriffe sieht. Das ist indes durchaus nicht der Fall; der vorstehende Aufsatz rechnet mit dieser Betrachtung in keiner Weise und in keiner Hinsicht, er rechnet mit ihr weder direkt noch indirekt. Tr. vergißt, wie mir scheint, bei seiner Bekämpfung des „Supernaturalismus" zu unterscheiden zwischen dem, was man als den formalen oder methodischen Supernaturalismus der alten Theologie bezeichnen kann, und dem sozusagen materialen Supernaturalismus, der unter jener Hülle vertreten wurde, der aber auch ein bleibendes und notwendiges Merkmal der christlichen Weltanschauung darstellt.

Heiligung im Glauben.

Mit Rücksicht auf die heutige Heiligungsbewegung.

Von

L. Clasen,

Pastor in Eichenbarleben.

1.

Luther sagt, daß der Christ nicht im Wordensein ist, sondern im Werden. Christianus non est in facto sed in fieri: „wir sind noch nicht kommen, dahin wir sollen" E. A. 11 185. Religiös angesehen, d. h. auf Gott und Christus geschaut, ist freilich der Christ vollkommen. „Wir sind alle Heilige, und verflucht sei der, der sich nicht einen Heiligen will nennen, . . . aber das nicht aus dir, sondern aus dem Willen Gottes, der dein Vater will sein" 17 376. „Ich weiß, daß ich sündhaft und unrein bin . . . und fühle in mir nichts denn eitel Sünde. Dennoch bin ich gerecht und heilig, nicht in mir selbst, sondern in Christo Jesu, welcher mir gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung. Solche christliche Gerechtigkeit ist über alle Vernunft . . . aber wir sollen uns nicht rechnen nach dem äußerlichen Schein, sondern nach dem Wort. Darum soll ich sagen: ich halte die Christen und mich selbst für heilig, nicht um meiner eigenen Gerechtigkeit willen, sondern . . . um des Herrn Christus willen, an den ich glaube" 6 278. „Wer Christum ergreifet, der hat's gar, wie denn zu den Kolossern (2 10) auch gesagt wird: in illo consummati estis . . .

denn glaube ich an Christus, so habe ich das Gesetz erfüllt . . . und ist alles dein, was Christus hat . . . wir sind durch den Glauben alle vollkommen, aber nicht aus den Werken" 47 258. 259 (zu Joh 6 29). Diese beiden Gedanken kehren bei Luther häufig wieder: daß der Christ um Christi willen vollkommen, ein rechtes Kind Gottes und im Besitz des göttlichen Wohlgefallens ist, und daß er doch noch nicht wesentlich ist, als was er durch Gottes gnädige Zurechnung der Gerechtigkeit Christi angesehen wird. Daher soll er, was er durch Gottes Gnade ist, täglich mehr werden; die Gabe Gottes in der Annahme zur Kindschaft ist ihm eine fortgehende Aufgabe während seines ganzen irdischen Lebens. „Denn das sind die zwei Stücke, so die Christen von Gott empfahen, (wie sie St. Paulus Röm 5 15 unterschiedlich nennet) Gnade und Gabe. Gnade vergiebt die Sünde, schaffet dem Gewissen Trost und Frieden und setzet den Menschen in das Reich der göttlichen Barmherzigkeit, . . . die Gabe aber oder das Geschenk ist, daß der heilige Geist wirket im Menschen neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärk und Leben" 12 313 (in der Pfingstpredigt über Joh 14 23). „Wo nu solcher Trost des Evangelii ist und das Herz aus dem Tod und Angst der Höllen reißet, da folget alsdann auch weiter des Geistes Kraft und Werk, daß nu auch Gottes Gebot in des Menschen Herzen anfähet zu leben; dann er nu Lust und Liebe dazu kriegt und dieselben beginnet zu erfüllen" 9 241. Und das, worin er diese Aufgabe erfüllt und gern auf sich nimmt, ist das Gleiche, wodurch er die Gnade sich aneignet, nämlich der durch den Geist Gottes gewirkte Glaube. „Mit solchem Glauben wird dem, der da hat Vergebung der Sünden, auch der heilige Geist gegeben, daß er gewinnet Liebe und Lust, das Gute zu thun und der Sünde widerstehet" 12 136. „Durch den Glauben kriegen wir ein ander neu rein Herz" Art. Schmalk. III 13. „Alsdann regiert Gott in uns, wenn wir an ihm nicht verzweifeln, sondern ihm von ganzem Herzen vertrauen und ihn für unsern Gott und Vater halten . . . darumb ist Gottes Reich der Glaube. Denn wo ein gläubig Herz ist, da ist Gottes Reich. Die Werk folgen hernach, daß solcher Mensch in seinem Beruf dahin gehet, arbeitet, isset, trinket, ist fröhlich und guter Ding wie ein Vögelin" 6 48.

Also im Glauben immer mehr werden, was man aus Gottes Gnade um Christi willen durch den Glauben ist, das ist nach Luther Christenaufgabe. In diesen Worten ist kurz und bestimmt die evangelische Lehre von der Heiligung ausgedrückt. Dies Streben, immer mehr zu werden, was man ist, umschließt nach Luther — vgl. statt vieler anderer Stellen die vierte Tauffrage — zweierlei: einmal das Ablegen des alten Menschen im ernsten sittlichen Kampf gegen die Sünde in uns und um uns, und dann das Wachsen im Guten durch das immer völligere Hineinwachsen in den neuen Menschen, das immer mehr sich selbst Absterben und das immer völligere Aufleben für Christus und Einleben in Christus. Aber wenn das Ziel auch ist, zum Vollmaß des Alters der Fülle Christi zu kommen, Ephes 4 14, so wird ein wahrhaft evangelischer Sinn doch nie in den Wahn verfallen, Resultat der Heiligungsarbeit könne eine sündlose Vollkommenheit sein. Dies um so weniger, da selbst bei den wenigen besonders begnadigten Ausnahmen, wo der sittliche Fortschritt scheinbar ein stetig gradliniger ist, die Sünde in ihren feineren Regungen nie ganz verschwindet. So wird denn das Leben in rechter evangelischer Heiligung stets von täglicher Reue und Buße, die aus dem Glauben kommt, begleitet und die Heiligung selbst allezeit eine Heiligung im Glauben sein, wie Luther im dritten Artikel sagt.

2.

Daraus, daß die in evangelischer Weise aufgefaßte Heiligung eine Heiligung im Glauben ist, ergiebt sich die enge Verbindung, die zwischen Rechtfertigung und Heiligung besteht, und die man, im Gegensatz zu der römischen Anschauung, gewöhnlich so bezeichnet, daß die Heiligung aus der Rechtfertigung erwachse oder auf diese folgen müsse. Nicht so freilich kommt aus der Rechtfertigung die Heiligung, als ob in der Rechtfertigung, wie einige Neuere lehren und auch schon bei einzelnen Aelteren zu lesen ist, eine sittliche Umänderung des Gerechtfertigten gesetzt wäre. Das ist nicht geschehen; die Rechtfertigung ist ein göttliches Urteil über den Sünder, das wohl im Herzen des Gerechtfertigten sich wiederspiegelt in dem neuen Sinn und Mut, den der Christ zu Gott

um seiner Gnade in Christo willen faßt, das aber nicht ihn sittlich umändert oder neu macht, etwa durch die Eingießung der Gerechtigkeit Jesu Christi. Aber sofern die Rechtfertigung durch den Glauben angeeignet wird, kommt aus ihr, genauer sagte man: aus dem Glauben die Heiligung. Daher eben sagt Luther: im rechten Glauben geheiligt.

Das, was Rechtfertigung und Heiligung mit einander verbindet und auf einander, und zwar in dieser Reihenfolge, beziehen läßt, sowohl in der wissenschaftlichen Betrachtung als für die christliche Frömmigkeit, ist also der Glaube. Die Rechtfertigung wird angeeignet durch den Glauben, und die Heiligung ist ein Wandel im Glauben, ein Leben aus dem Glauben. Fassen wir es so, daß die Heiligung ihrem innersten Kern nach eine Bethätigung des Glaubens und nicht zunächst ein Leben in Werken und gesetzlichen Geboten ist, so bedarf es keiner künstlichen Konstruktionen oder mannigfacher Hilfssätze, um Rechtfertigung und Heiligung in das nötige und rechte Verhältnis zu bringen und eine lebensvolle Verbindung zwischen Glaubensgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit herzustellen, oder um dem Vorwurf der Römischen entgegen treten zu können, daß die iustitia imputata eine putativa sei, oder um sich nicht auf die Bahnen Neuerer locken zu lassen, die da meinen, der Glaubensgerechtigkeit durch die Lebensgerechtigkeit, der Rechtfertigung durch die Heiligung einen Unterbau oder ein Komplement geben zu müssen.

Indem durch den von Gott gewirkten Glauben der Sünder seiner Rechtfertigung vor Gott gewiß wird und er im Glauben sich an den in Christus ihm gnädigen Gott hingiebt, um ihm zu gehören und zu leben, nicht mehr sich selbst, so ist diese Hingabe an Gott im Glauben an sich auch und ganz notwendig eine Hingabe an und in den Willen dieses Gottes, damit einerseits Abkehr von der Sünde, andererseits Hinkehr zum Guten und zum Gehorsam gegen Gott. Es ist also nicht noch nach empfangener Rechtfertigung durch den Glauben, eine besondere neue Wirkung Gottes, etwa, wie schon einige Alte es formulieren, die Gabe des heiligen Geistes nötig, wodurch nun erst dem Menschen Kraft und Antrieb zur Heiligung würde. Nein, denn abgesehen davon,

daß die Begabung mit dem heiligen Geist nicht nach dem Entstehen des Glaubens im Sünder geschehen kann, — vgl. Luther im dritten Artikel —, vielmehr Entstehen des Glaubens und Empfang des heiligen Geistes zusammenfallen, ja logisch der Empfang des Geistes der Entstehung des Glaubens vorangeht, — der Antrieb zum heiligen Leben und Wandel liegt an sich selbst im rechten Glauben, und der heilige Wandel des Gerechtfertigten ist ein Leben im Glauben. Es ist dem Glauben an sich notwendig, daß er das in der Rechtfertigung gesetzte neue Verhältnis zu Gott in einem neuen Verhalten in Wirkung treten lasse. (Wie das sich psychologisch gestaltet, wird später zu zeigen versucht.) Man darf daher, genau gesprochen, eigentlich nicht sagen, das in der Rechtfertigung durch den Glauben gesetzte neue Verhältnis zu Gott muß oder soll oder kann ein neues Verhalten wirken, sondern es wirkt es thatsächlich, eben weil die durch den Glauben gewonnene neue Stellung zu Gott als ihr notwendiges Korrelat eine andere Stellung zu der Welt und zu sich selbst bedingt, nämlich in dem Vertrauen und der Liebe zu Gott das nicht mehr die Welt und sich selbst Lieben, das Herrsein über die Welt und das eigene Ich. Das aber ist Heiligung.

3.

Hiernach ist die römische Verhältnisbestimmung, daß nämlich die Rechtfertigung des Sünders das Resultat der Heiligung und ihr Lohn sei, unrichtig. Zwar ist es auch römische Lehre, daß die Erlösung des Menschen durch Gottes Gnade geschehe. Aber indem man dann nicht streng daran festhielt, daß erst auf die Rechtfertigung, d. h. auf die religiöse Zurechtstellung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen und zwar durch eine That Gottes, die sittliche Erneuerung in der Heiligung folgen könne, wurde das Heil wenigstens mit an die sittliche Anstrengung des Menschen gebunden und damit, bei der sittlichen Mangelhaftigkeit der Heiligung, die Heilsgewißheit genommen.

Zugrunde liegt bei dieser römischen Bestimmung allerdings, daß man dort unter Rechtfertigung ganz etwas anderes versteht als im evangelischen Christentum. Die römische Kirche will durch die Rechtfertigung, justificatio, angeben, wie aus einem Sünder

„ein aktiv Gerechter" wird; die evangelische Kirche aber zeigt, wie der Gerechtfertigte trotz der Unvollkommenheit seiner sittlichen Leistungen, trotz seiner Sünde bei Gott in Gnaden kommt und seines Heils gewiß ist. Die Tendenz der römischen Kirche, wie aus einem Sünder in schrittweiser allmählicher Entwicklung ein aktiv Gerechter wird oder vielmehr werden soll, wird innerhalb der evangelischen Kirche in gewisser Weise in der Lehre von der Heiligung anerkannt; dagegen was wir Rechtfertigung nennen, hat in der römischen Lehre überhaupt keine Stelle, da man dort nichts davon weiß, daß unabhängig von der sittlichen Leistung ein armer Sünder um Christi willen in eine religiöse Friedensstellung zu Gott gebracht werden kann. Um so mehr weiß die heilige Schrift davon.

4.

Denn daß die Schrift die Heiligung als ein Werk und Thun des Begnadigten, nicht zum Zweck der Begnadigung, als eine Folge der Rechtfertigung, nicht als ihren Grund ansieht und darstellt, kann nicht bezweifelt werden. Christus und die Apostel stellen das neue Leben denen als Aufgabe, die durch den Glauben an Gott neu geworden sind; sie bezeichnen es als einen Wandel der Jünger Jesu in dessen Nachfolge, als einen Erfolg, der an denen erreicht ist, die durch die Wiedergeburt Glieder des Reiches Gottes geworden sind und nun auch in der Gerechtigkeit des Reiches Gottes leben. Wer zuvor Vergebung der Sünden empfangen hat, dem wird es als eine Pflicht vorgestellt, in der Heiligung zu leben. Wer im Glauben an Jesus Christus eine neue Kreatur geworden ist, der muß neu werden, und wo wirklicher Glaube ist, da kommt aus ihm das neue heilige Leben mit innerer Notwendigkeit (Joh 7 38 15 5). Hierüber ist nicht weiter viel zu sagen; das liegt offen vor in der Schrift Neuen Testaments; alle sittlichen Anweisungen gelten denen, die schon durch Christus Glieder des Gottesreiches sind. Das ist eben der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament; darin zeigt sich die heilsgeschichtliche Schranke des alttestamentlichen Standpunkts, daß dort das gerechte Leben in Erfüllung des Gesetzes als Bedingung zur Erlangung des Israel verheißenen Heils bezeichnet

wird, während Jesus und die Apostel dann mit ihm die Erfüllung des Gesetzes als die Lebensäußerung desjenigen hinstellen, dem durch ihn das Gut der Versöhnung mit Gott im Glauben zuteil geworden ist. Auch ist im Alten Testament die Heiligkeit und Gesetzeserfüllung der Wandel in den einzelnen Geboten und cärimonialgesetzlichen Vorschriften, während es im Neuen Testament zuerst und vor allem auf die innere Gesinnung der erneuten Persönlichkeit, auf Herstellung eines Gott zugewandten Charakters ankommt.

Ist es nun zwar gewiß, daß das Neue Testament die römische Lehre und Reihenfolge: erst Heiligung und dann Rechtfertigung ausschließt, so ist doch nicht zu bestreiten, — worauf neuerdings wieder mit Beflissenheit hingewiesen wird, — daß zuweilen Stellen vorkommen, wo von Rechtfertigung nicht die Rede ist, vielmehr das ganze Werk der Heilszueignung als Heiligung bezeichnet wird (mit Hebr 10 10: in diesem Willen [Jesu Bereitwilligkeit, sich selbst zu opfern] sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Christi ein für allemal, II Kor 7 1 Hebr 12 14 Ephes 1 4 5 26 27 I Petr 1 15—16 Joh 17 17 Hebr 2 11). Dem stehen aber viele andere Stellen gegenüber, wo Rechtfertigung und Heiligung genau unterschieden, wenn auch nicht geschieden werden, und die Heiligung als die aus dem Glauben kommende Aufgabe des Gerechtfertigten bezeichnet wird. Vor allen Dingen ist es im ganzen Geist der neutestamentlichen Verkündigung, daß ein heiliges, neues Leben nur da möglich und wirklich ist, wo eine durch den Glauben an Jesus Christus erneute Kreatur ist, wo Vergebung der Sünden erlebt und erfahren ist.

Beschrieben wird die Heiligung als eine Erneuerung von Tage zu Tage auf Grund der göttlichen Begnadigung — etwa II Kor 4 16 Röm 12 2 Ephes 4 22—24 I Thess 4 1 3 7; — bald indem die beiden Seiten, in denen sie sich ausprägt, als Abkehr von Sünde und Welt und Hinkehr zu Gott und dem Guten, zusamengefaßt werden, — etwa Kol 3 9—10 I Petr 2 24 Tit 2 14 Hebr 12 1—2, — bald indem die eine oder andere Seite nur hervorgehoben wird — die negative etwa Gal 5 24 Kol 3 5 I Petr 5 8—9 I Joh 2 15—17 Luk 14 33, die positive etwa I Kor 15 58 I Joh 3 3 Ephes 5 9 II Petr 1 5—9.

Das Ziel der Heiligung wird dann als erfüllt geschildert, wenn es dem Gläubigen gelungen ist, daß Christus in ihm eine Gestalt gewonnen hat, er also das geworden ist, was man einen christlichen Charakter nennt. — Ephes 4 15 3 17—19 Kol 2 6—7 Gal 4 19 Röm 8 29 I Petr 2 21 I Joh 2 6. Der äußere Beweis aber dafür, daß einer in der Heiligung wandelt, ist dies, daß sein Leben in der Nachfolge Jesu Christi verläuft als ein Leben in der Liebe, worin die heilige Gesinnung sich zeigt, die das Gesetz Gottes als den heiligen Willen Gottes in freier Weise erfüllt und eben darin in der Vollkommenheit lebt, die dem Jünger Jesu und dem Kinde des himmlischen Vaters ziemt und möglich ist — Ephes 4 15 Joh 13 34—35 I Joh 5 1 4 11—16 Röm 10 4 13 9—10 Matth 5 44—48. Solch ein in der Liebe sich bewährender christlicher Charakter kann wohl sagen, daß Gottes Gebote ihm nicht schwer sind, — I Joh 5 3 —, da er ihnen innerlich zustimmt und sie ihm nichts Fremdes, Widerwärtiges, Lastendes mehr sind, — Röm 7 22 —, aber von einer Vollkommenheit als einer *sittlichen* Bestimmtheit redet er gleichwohl nicht, — Phil 3 12—14 —, und alles Gute, das er thut im Werke der Heiligung, schreibt er seinem Gott zu und thut es ihm zu Ehren und zu Lob der Gnade, die in ihm wirkt — Phil 2 13 4 13.

Alles in allem und kurz zusammengefaßt, sagt die Schrift von und zu dem durch den Glauben gerecht Gewordenen: Du bist durch Christus gerecht und heilig geworden, so werde es nun auch! Oder auch so: Du bist mit Christus gestorben, so stirb dir auch selbst und der Sünde in dir und ertöte dein Fleisch in deinen Gliedern; du bist aber auch mit Christus auferstanden und lebst, also kehre dich auch zu ihm und lebe auch für ihn und wandle ihm nach! — Kol 3 3—5 Röm 6 4.

5.

Gehen wir nun — nur in einem kurzen Ueberblick — zu dem über, was die evangelischen Bekenntnisse und Dogmatiker von der Heiligung lehren. Sie knüpfen an Luther an, schöpfen ihn jedoch nicht aus und lassen, besonders die alten Dogmatiker, einzelne Luthersche Gedanken, die ihm selber von hervorragender

Bedeutung sind, ziemlich unbeachtet. Für Luther ist der Quellpunkt des „neuen Gehorsams", — so sagt er meist, den Namen „Heiligung" braucht er selten, — der von Gott durch den heiligen Geist gewirkte Glaube; er ist die wirksame Kraft, der das neue Leben, die guten Werke als seine Früchte heraussetzt, alle Heiligung ist Heiligung im Glauben, und jede gute sittliche Leistung hat nicht als einzelnes Werk, sondern nur als That der durch Gott im Glauben erneuten Persönlichkeit, als Ausdruck der neuen Grundgesinnung Bedeutung. Melanchthon stimmt in seiner ersten Zeit ganz mit Luther überein; einen Titel oder Abschnitt „von der Heiligung" oder „von der Erneuerung", de renovatione, wie es später meist bezeichnet ist, hat er in der ersten Ausgabe der loci nicht; von der Sache spricht er in anderen Abschnitten (de justificatione et fide, de fidei efficacia, de caritate et spe); wo rechter Glaube ist, kann er nicht anders als sich ausgießen, um in allen Kreaturen Gott zu dienen wie einem frommen Vater ein frommer Sohn. Aus dem Glauben kommt die Liebe zu Gott und dem Nächsten; aber der Glaube ist und bleibt die Quelle, das Leben und der Regulator (rectrix) aller guten Werke; in ihm sind wir auch frei vom Gesetz, nämlich von seiner verdammenden Macht und seinem Zwange u. s. w. Im Abschnitt „vom alten und neuen Menschen" braucht Melanchthon auch einmal den Ausdruck Heiligung (sanctificatio) und sagt, daß sie im Gläubigen noch nicht vollendet sei, sondern allmählich durch die Ertötung des Fleisches geschehe.

In den lutherischen Bekenntnissen ist gleichfalls ein Abschnitt „von der Heiligung" oder „von der Erneuerung" nicht enthalten. Von der Sache wird in den Artikeln geredet, die von der Rechtfertigung, dem Glauben, den guten Werken und neuem Gehorsam handeln. In der Augustana wird Art. VI vom neuen Gehorsam und Art. XX von Glauben und guten Werken betont, daß der Glaube die guten Werke als Früchte hervorbringe, und daß gute Werke um Gottes willen und Gott zu Lob nötig seien, daß man jedoch nie auf sie vertrauen dürfe, durch sie Gnade zu verdienen. In der Apologie wird Art. II von der Recht-

fertigung und Art. III von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes ganz in Luthers Geist und Art mit großer Tiefe und Schönheit von der Sache geredet. Bemerkenswert ist hier, daß Augustana XX, 24, 25 und Apologia II, 18, 34—35, 45 und sonst, ein Gedanke hervortritt, der in der späteren Dogmatik gänzlich verloren zu gehen scheint, so häufig er auch bei Luther hervortritt, daß nämlich die Folge und der Zweck der Rechtfertigung oder Sündenvergebung um des Mittlers Christus willen darin bestehe, daß man Gott recht fürchte und vertraue, seiner Fürsorge gewiß sei, in Geduld und Demut alles ertrage, zu Gott bete und ihn von Herzen anrufe. Hierin, so fügen beide Bekenntnisse mit Luther hinzu, bestehe auch die rechte Erfüllung der Gebote — vgl. Luthers Erklärung des ersten Gebots —, also die Heiligung. Dies will sagen, daß nach Luther und den ersten Bekenntnissen die Rechtfertigung nicht direkt darauf gerichtet ist, die Heiligung als einen Wandel in guten Werken zu ermöglichen, sondern daß ihr Erfolg wie eine neue religiöse Stellung zu Gott so die Herstellung einer neuen religiösen Grundgesinnung ist, nämlich Gottesfurcht, Gottesliebe, Gottvertrauen. Aus dieser neuen Grundgesinnung, die als durch den Glauben gewonnen bezeichnet wird, lassen sie dann ein Leben im Glauben folgen, und das ist die Heiligung, die guten Werke als Früchte des Glaubens.

In den Schmalkald. Artikeln sagt Luther IV, 13, „daß wir durch den Glauben ein ander neu rein Herz kriegen und Gott um Christus willen, unsers Mittlers, uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält. Obwohl die Sünde im Fleisch noch nicht gar weg oder tot ist, so will er sie doch nicht rächen noch wissen. Und auf solchen Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sünden folgen dann gute Werk . . . Wo gute Werk nicht folgen, so ist der Glaube falsch und nicht recht". Hier kehrt die bei Luther auch sonst übliche Redeweise wieder, daß wir „durch den Glauben gerecht und heilig" werden, als sollte Rechtfertigung und Heiligung in eins zusammengefaßt werden, ein Anklang an jene Schriftstellen, wo das ganze Werk der Erlösung als Heiligung bezeichnet wird. Aber auch hier gilt es wie dort, daß da-

mit nicht Rechtfertigung und Heiligung vermischt werden, sondern es spricht sich hierin nur der Gedanke aus, der im Evangelium und darum auch im evangelischen Christentum festgehalten wird, daß der Christ, wie seine Rechtfertigung so auch seine Heiligung auf Gott zurückführt, weil letztere eben aus dem Glauben kommt, den Gott in ihm gewirkt hat.

In der Konkordienformel wird Art. IV von guten Werken gehandelt; aus dem Artikel von der Rechtfertigung sind sie gänzlich auszuschließen; die Wiedergeborenen müssen gute Werke thun aus freiwilligem Geist, nicht aus Zwang, weil sie unter der Gnade sind — d. h. im Glauben stehen — nicht mehr unter dem Gesetz. Aber in dieser Freiheit ist keine Willkür, sondern sie werden gethan „aus Liebe zur Gerechtigkeit wie Kinder" (Röm 8). Doch nie die Werke, dieser Gedanke wird hier aus erklärlichen Gründen hervorgehoben, sondern immer nur Gottes Gnade und der heilige Geist erhalten im Glauben zur Seligkeit.

Die alten Dogmatiker haben für die Lehre von der Heiligung — meist Erneuerung, renovatio genannt, keine feste und bestimmte Stellung: bei den älteren Dogmatikern kommt sie, ebenso wie auch die anderen einzelnen Lehrpunkte, die später unter dem Lehrstück von der aneignenden Gnade des heiligen Geistes zusammengefaßt werden, überhaupt nicht als eigener Abschnitt vor; sie deckt sich zuweilen mit der Lehre von den guten Werken; später ist sie der letzte Abschnitt in dem genannten Lehrstück, dem nur vereinzelt noch die Lehre von den guten Werken nachfolgt, während andere diese gleich nach der Lehre vom Glauben folgen lassen, noch vor der Lehre von der Rechtfertigung. Man sieht hieraus, welche formelle Verschiedenheit hier obwaltet. Inhaltlich ist nun die Lehre der älteren evangelisch-kirchlichen Dogmatiker kurz folgende, wobei ich die mannigfachen formalistischen und scholastischen Distinktionen bei Seite lasse: Gott will, daß der durch den Glauben an Jesus Christus Gerechtgewordene sich als ein neuer Mensch in einem sittlichen Leben bethätige; denn dazu rechtfertigt er die Sünder, daß sie in einem neuen Leben ihm dienen. Dies neue Leben besteht in der Abkehr von der Sünde und in der immer völligeren Hinkehr zu Gott. Die Kraft dazu

giebt Gott durch seinen heiligen Geist, der im Glauben empfangen wird. So wird der Gerechtfertigte von Tage zu Tage mehr ein neuer Mensch, der Gott in guten Werken aus Trieb des Geistes dient. Die Heiligung ist mithin kein einmaliger Akt, sondern ein Prozeß, der das ganze Leben des Gläubigen ausfüllt, auch wird sie hier im Leben nie ganz völlig, wenn auch die Vollkommenheit immer angestrebt werden soll. Wirklich wird die Heiligung so, daß der Christ in freier Weise auf Grund seiner Wiedergeburt mit der Gnade Gottes mitwirkt.

Die neueren kirchlichen Dogmatiker, — die sog. modernen, die eine gewisse Umänderung der Lehre von der Heiligung und ihrer Stellung zur Rechtfertigung vorgenommen haben, werden später zur Besprechung kommen, — bleiben im Ganzen in der Lehre der älteren, nur daß sie hier und da Einzelnes bestimmter ausführen oder ihm eine andere Stellung geben. Etwa so: Die Heiligung umfaßt ein Doppeltes: erstens bedeutet sie negativ das Absterben dem Widergöttlichen, wie es aus der Welt und dem eigenen Herzen auch dem Gerechtfertigten noch immer nahe kommt. Darum ist sie ein steter Kampf, ein Mitleiden und Mitsterben mit Christus; zweitens ist sie positiv ein Aufleben für das Leben Christi in uns, ein stetes Wachsen im Göttlichen, auf intellektuellem Gebiet eine immer größere, tiefere Erkenntnis Gottes und Christi, auf ethischem Gebiet ein immer treuerer Gehorsam gegen Gott und sein Gesetz, d. h. ein Wandel in der Liebe. Man macht sich immer völliger zum Organ des göttlichen Willens und Lebens. So wird aus der Glaubensgerechtigkeit in immer wachsender Fülle die Lebensgerechtigkeit, aus der Rechtfertigung die Heiligung, eine allmähliche Verwandlung in das Ebenbild Gottes als Ziel und Erfüllung der Idee des Menschen.

6.

Man wird nicht sagen können, daß diese dogmatischen Bestimmungen scharf und sicher genug sind, um Irrtümer und Mißverständnisse abzuwehren; weder Rom gegenüber waren sie klar und bestimmt genug, noch auch vermochten sie in der evangelischen Kirche selbst Einwürfen zu begegnen, wie sie schon sehr bald in

den majoristischen und synergistischen Streitigkeiten ans Licht traten und dann weiter im Pietismus, Methodismus, Rationalismus, in der Vermittlungstheologie und neuerdings in der sog. Heiligungsbewegung sich erhoben haben. Die letztgenannte Bewegung und ihr Anspruch, jetzt erst die rechte wahre Lehre des Evangeliums von der Heiligung ans Licht gestellt zu haben, läßt eine prinzipielle Behandlung der evangelischen Lehre von der Heiligung als zeitgemäß erscheinen. Auch anderen Kreisen als denen der ausgesprochenen Heiligungsbewegung mag es vielleicht angezeigt erscheinen, gerade jetzt diesen Punkt zu betonen. Sie wollen damit in den theologischen Kämpfen der Gegenwart, die für die sozial-politischen und kirchen-politischen Aufgaben recht hinderlich erscheinen, eine mehr praktische Frage in den Mittelpunkt stellen, in der eher eine Einigung der verschiedenen Richtungen möglich sei.

Sehe ich recht, so sind in der dogmatisch fixierten evangelischen Lehre von der Heiligung folgende Mängel und Lücken:

1. Es wird die Heiligung als die direkte Folge und als der Zweck der Rechtfertigung angegeben, wodurch das rechte Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung etwas verschoben wird, aber auch die Rechtfertigung selbst leicht beeinträchtigt werden konnte.

2. Die Behauptung, daß die guten Werke dem Glauben folgen müßten oder daß die Heiligung aus der Rechtfertigung erwachse, blieb eben nur eine Behauptung, ohne daß gezeigt wurde, wie dies auf einer inneren Notwendigkeit beruht und wie dies psychologisch vor sich geht. Dies ließ kein notwendiges Hervorgehen der Lebensgerechtigkeit aus der Glaubensgerechtigkeit gewinnen, brachte aber dafür die Gefahr der toten Rechtgläubigkeit und erzeugte später eine grundfalsche Bestimmung der evangelischen Lehre von der Heiligung.

3. Man schied in unberechtigter Weise zwischen Glaube und Gabe des heiligen Geistes bezüglich ihrer Wirkungen im Christen, wobei die Einheitlichkeit und Selbständigkeit des Christenlebens gefährdet wurde.

4. Die Heiligung wurde zu sehr als ein isoliertes, individuelles Thun dargestellt, wobei verkannt wurde, daß sowohl ihre positive

als ihre negative Seite nur innerhalb des Gemeinschaftslebens verwirklicht werden kann, und wobei der Gedanke des Christentums als der absolut ethischen Religion verdunkelt werden konnte.

Aus diesen Mängeln und Lücken der evangelischen Lehre von der Heiligung sind, wie ich meine, alle die Versuche zu erklären, die der Heiligung einen anderen, vermeintlich besseren und richtigeren Inhalt zu geben trachteten, darunter freilich Versuche, die alles andere eher sind als Besserungen und die daher den Schaden, den sie heilen wollten, nur noch böser machten. Aber es ist nicht zu leugnen: es war nicht bloß der formalistische und scholastische Charakter der alten dogmatischen Lehre, der hier und da unbefriedigt ließ, sie verstrickte durch ihren Inhalt und ihre Tendenz selbst zuweilen in unbrauchbare Vorstellungen und ließ die evangelische Frömmigkeit nicht selten ohne den rechten Regulator. Vor ihren Mängeln hätte überall ein Rückgang auf Luther bewahrt, von dessen Gedanken die lutherische Dogmatik sich bald mehrfach abgewandt hatte.

7.

Ich nannte als ersten Mangel in der dogmatischen Lehre von der Heiligung, daß man diese Lehre in der Weise gebildet habe, als ob die Heiligung die direkte Zweckbeziehung der Rechtfertigung sei. Man ging von dem ganz richtigen Gedanken aus, daß Gott mit der Gabe der Rechtfertigung auch eine Aufgabe gestellt habe. Das ist ja überall bei göttlichem Thun: jeder Gabe Gottes an die Menschen entspricht eine Aufgabe durch die Menschen; das Christentum ist eine absolut-ethische Religion. Aber dies gilt doch nun nicht so, als ob — in Analogie zu der römischen Lehre — die Rechtfertigung direkt darauf gerichtet wäre, die Heiligung möglich und den in der Heiligung Wandelnden so Gott wohlgefällig zu machen. Die direkte Zweckbeziehung der Rechtfertigung — so sagt es die Schrift — z. B. Röm 5 1 6 22 — Luther und unsere Bekenntnisse z. B. Apologie II, 5; III, 75, 176, 199, 226, Kl. Katech. IV, 6, Konk. Form. III, 9 — ist die Kindschaft bei Gott, der Friede mit Gott, das ewige, selige Leben bei Gott und mit Gott. Auf das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung kann man allerhöchstens die Begriffe von Ursache und

Wirkung, nicht aber den Begriff des Zwecks anwenden; am besten wird man die Begriffe Bedingung und Folge gebrauchen. Nur unter der Bedingung, daß die Rechtfertigung oder Wiedergeburt vorhanden ist, kann von einer Heiligung oder fortgehenden Bekehrung geredet werden und zwar allein darum, weil die Rechtfertigung durch den Glauben angeeignet wird und dieser nun vorhandene Glaube leben muß, eben im heiligen Wandel in der Liebe, Heiligung im Glauben — Gal 5 6 II Kor 5 17—18. Derartige Versuche, die Rechtfertigung durch die Heiligung gleichsam zu ergänzen, wie sie aus dieser unrichtigen Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die Heiligung entstanden, kamen schon sehr früh auf, schon in den majoristischen Streitigkeiten. Bei dieser Meinung, für die man sich wohl auf die Schriftstellen berief, die von einem Gerichtetwerden nach den Werken reden, und die man dann, an sich freilich nicht unrichtig, aber für den beabsichtigten Zweck unrichtig, — um der römischen Werkgerechtigkeit zu entgehen — so erklärte, daß die guten Werke eine That des von Gott gegebenen Glaubens seien, kam man dann dazu, daß man wohl sagte, daß wir zwar gerecht vor Gott durch den Glauben würden, aber das ewige Leben würde doch nur durch die Heiligung gewonnen. So geschah es — unter Nichtbeachtung des richtigen Lutherschen Satzes: wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit — zuerst von Georg Major, dann teilweise im Pietismus; besonders in letzterem verdarb man die reformatorische Rechtfertigungslehre, indem man sie zu einem analytischen Urteil über den Wert des subjektiven Glaubens und der aus dem Glauben kommenden Werke machte.

Andere verstanden dann unter der Rechtfertigung die Darreichung einer positiven Kraft zu einem unsündlichen, heiligen Leben und der darauf folgenden Anerkennung des in der Liebe thätigen Glaubens durch Gott. (So in einem Teil der Bengelschen Schule, z. B. bei J. v. Mayer, auch bei Beck.) Noch weiter kam man in dieser abirrenden Richtung durch Schleiermacher, nach dessen Meinung, daß Rechtfertigung und Bekehrung die unterscheidenden Beziehungen innerhalb der Wiedergeburt seien. Wohl war Schleiermacher hierzu veranlaßt durch die unklaren

Bestimmungen in der älteren Dogmatik über das Verhältnis von Wiedergeburt und Bekehrung, auf die ich hier nur hindeuten kann; aber der Hauptgrund lag doch bei ihm darin, daß er gewissermaßen die Rechtfertigung von der Bekehrung abhängig machte. So entwickelte sich dann die Anschauung, die sich auch bei Nitzsch und Martensen findet, daß mit dem Maß der Bekehrung, d. h. der Heiligung, auch das Maß der Rechtfertigung wachse. Jedenfalls ist dies eine völlige Verkennung und Verkehrung der evangelischen Rechtfertigungslehre; man nahm ihr ihre Krone und brach ihr den eigentlichen Kern aus und raubte ihr das, wodurch sie gerade die geängsteten Gewissen tröstet. Aber auch der evangelischen Lehre von der Heiligung trat man zu nahe, sofern sie aus einer, weil innerlich nothwendigen darum völlig verdienstlosen Bewährung des Glaubens zu einem in gewisser Weise verdienstlichen, eigenen Werk zum Zweck der Erlangung der ewigen Seligkeit gemacht wurde; die guten Werke, die Heiligung, wurden wenigstens als eine Nebenursache des ewigen Heils anerkannt. Das, was den Menschen seines Gnadenstandes gewiß macht, ist zuletzt die Heiligung; die Rechtfertigung ist zu einem überwundenen und überwindbaren Durchgangspunkt gemacht.

Hier ist also mit einer Schädigung der evangelischen Rechtfertigungslehre auch die Lehre von der Heiligung verkehrt und ihr richtiges Verhältnis zu einander verschoben. Das aber kam daher, weil man als Zweck der Rechtfertigung in direkter Weise die Heiligung bezeichnet hatte, und dies wieder hatte seinen Grund darin, weil man in der orthodoxen Lehre nicht scharf und klar genug die Heiligung als eine Heiligung im Glauben bestimmt und als das rechte Band zwischen Rechtfertigung und Heiligung den Glauben erkannt hatte, auch nicht klar dargethan hatte, daß und wie aus dem Glauben mit innerer Notwendigkeit die guten Werke als Früchte hervorgehen müßten.

Damit sind wir auf den zweiten Mangel der orthodoxen Lehre von der Heiligung geführt. Man hatte ganz richtig gesagt, daß die guten Werke dem Glauben folgen müßten, und es konnte auch richtig die Heiligung als Heiligung im Glauben verstanden werden, wenn die alten Dogmatiker behaupteten, daß die Heiligung

aus der Rechtfertigung erwachse. Daß die Reformation Rom gegenüber diesen Satz aufstellte und behauptete, war von unendlicher Bedeutung; denn es wurde dadurch der Boden für eine freie Sittlichkeit gewonnen. Doch blieb dieser Satz freilich nur eine, wenn auch richtige und wahre Behauptung, aber man versäumte es, klar und bestimmt zu zeigen, wie aus der Rechtfertigung durch den Glauben das neue Leben mit Notwendigkeit hervorgehen müsse, nämlich darum, weil da die neue Persönlichkeit entsteht, die im Glauben den Trieb und die Kraft in sich hat, Gott in Gerechtigkeit zu dienen. Weil dieser Nachweis fehlte, konnten die Römischen mit einem Schein des Rechts behaupten, daß die zugerechnete Gerechtigkeit der Evangelischen keine wirkliche sei, und daß bei den Evangelischen kein Weg von der Glaubensgerechtigkeit zur wirklichen Lebensgerechtigkeit oder zur Heiligung führe. Doch dem war ja leichter zu begegnen; schlimmer war es, daß man auch in evangelischen Kreisen sich gewöhnte, auf die Beantwortung der Frage, wie das Leben in der Heiligung nun wirklich würde, weniger Gewicht zu legen, und sich damit begnügte zu sagen, daß, wo nur die rechte Gläubigkeit sei, da der heilige Wandel schon von selbst kommen würde. Diese zu geringe Sorge um den Nachweis, wie aus dem Glauben die Werke erwachsen, wie die Heiligung aus der Rechtfertigung kommt, ist mit Ursache gewesen am Entstehen des Zeitalters der sog. „toten Rechtgläubigkeit“. Es wäre anders geworden, wenn man den lebendigen Glaubensbegriff Luthers fester bewahrt und die Heiligung von vornherein als eine Heiligung im Glauben gefaßt hätte. Statt dessen verfestigte man sich auf einen formalistischen Begriff der Rechtfertigung. Man sagte, da sie eine Handlung außerhalb des Menschen in Gott sei, so könne sie den Menschen nicht innerlich umändern und zu guten Werken befähigen. Damit es zu guten Werken beim Gerechtfertigten komme, gäbe Gott ihm nach dem Glauben den heiligen Geist, der die guten Werke wirke. (Hollaz, Baier u. s. w.) So richtig es nun ist, daß durch die Rechtfertigung als richterlichen Akt Gottes an sich im Menschen eine reale sittliche Umänderung nicht gewirkt wird, so wird hier doch übersehen, daß die Rechtfertigung, weil

sie durch den Glauben ergriffen, nicht mechanisch eingegossen wird, deshalb dem Menschen nicht äußerlich bleiben kann, auch schon im Moment ihres Vorgangs. Denn der Glaube ist das innerliche Leben der zu Gott gerichteten Persönlichkeit. Der Glaube als das persönliche Vertrauen, welches Christum ergreift und eben darin die Rechtfertigung erlebt und erfährt, ist durch die im heiligen Geist vermittelte Anschauung der lebendigen Heilandsperson zustande gekommen; darum liegt in diesem Glauben, der Christum so als seinen Heiland ergreift, an sich selbst eine innerliche Abkehr von der Sünde und eine Hinkehr zu dem Gotte des Heils, also eine innere Umänderung, zunächst freilich nur der Gesinnung und der Schätzung der Welt und des Irdischen. Von hier aus, also von dem lebendigen Begriff des Glaubens aus, nicht freilich vom formalistisch gefaßten Begriff der Rechtfertigung aus, läßt sich ein Weg finden, der psychologisch verständlich macht, wie es zur Heiligung kommt; man muß sie als eine Bethätigung des lebendigen Glaubens fassen, — Heiligung im Glauben! Da man aber diesen Weg, von Luther gewiesen, nicht beschritt, so blieb eben die Notwendigkeit, daß aus dem Glauben die Werke, aus der Glaubensgerechtigkeit die Lebensgerechtigkeit hervorgeht, zweifelhaft, und es kam die Zeit der toten Rechtgläubigkeit.

Das Mißliche, das darin liegen kann, wenn man sagt, die Heiligung kommt aus der Rechtfertigung, ist neuerdings ziemlich allgemein erkannt; man pflegt als Wurzel der Heiligung den durch den heiligen Geist gewirkten Glauben mit Recht zu bezeichnen. Das hat auch die moderne Heiligungsbewegung, die, von Amerika und England gekommen, durch methodistische und baptistische Antriebe erwachsen und genährt, jetzt auch in Deutschland in den sog. Gemeinschaftskreisen wieder mehr in den Vordergrund tritt, nachdem die seiner Zeit durch Pearsall Smith erregte Flut wieder fast völlig abgeflossen war, richtig erkannt, wenn sie auch dem Gedanken nun eine falsche Wendung giebt. Wissenschaftlich ist sie bisher eigentlich nicht vertreten, wenn auch eine Reihe von Büchern und Schriften erschienen sind, die sie eifrig empfehlen. Ihr Panier lautet „Heiligung durch den Glauben“,

nicht „im Glauben", wie ich für richtig halte. Erst diese Heiligung „durch den Glauben" erwirkt „das völlige gegenwärtige Heil durch Christum", wie Th. Jellinghaus, einer ihrer hervorragendsten und besonnensten Vertreter, neben Stockmayer, Paul u. s. w. sein bereits in zweiter Auflage erschienenes Buch betitelt hat. Zu dieser Bewegung wende ich mich jetzt in etwas ausführlicherer Weise.

Diese neue Lehre der sog. Oxforder oder Heiligungsbewegung, bei deren Darstellung ich mich besonders an das genannte Buch von Jellinghaus halte, geht davon aus, daß man in der evangelischen Kirche das Heiligkeitsideal nicht hoch genug fasse und den Aussprüchen der Schrift nicht gerecht werde, die z. B. Joh 17 19 Phil 2 14—15 Röm 6 6 II Kor 7 1 Phil 1 9—11 I Joh 3 6 I Petr 1 15—16 Jak. 1 25 eine völlige Heiligung des Gläubigen, eine christliche Vollkommenheit und Sündlosigkeit lehre. Ohne diese vollkommene Heiligung könne die Rechtfertigung nicht bestehen (Jell. S. 339); es sei Kleinglaube, es der Erlösermacht Jesu Christi nicht zuzutrauen, daß er uns hier schon in diesem Leben völlig heilig mache. Es sei jetzt endlich an der Zeit, das, was die Reformatoren meist noch nicht begriffen und erreicht hätten, die biblische Stufe der wahren Heiligung, ans Licht zu stellen (S. 346). Nun ist es ganz richtig, daß das Heiligungsideal oft zu niedrig gesteckt wird, aber das ist dann falsche evangelische Praxis, nicht Theorie; mancher Heuchler mag sich der rechten Heiligungsarbeit dadurch entziehen, daß er sagt: ich kann ja doch nicht vollkommen sein. Richtig ist auch, daß das Christentum nur so eine wirkliche Macht in der Welt wird, wenn die, welche Christen sein wollen, mit ganzem Ernst ihrer Heiligung nachstreben. Aber mit dem Zugeständnis dieser Thatsache ist kein Recht erworben, die reformatorische Lehre von der Heiligung, die Lehre und Anschauung Luthers als falsch oder rückständig zu bezeichnen und in die vorhergenannten oder in andere Schriftstellen einen Sinn hineinzulegen, den einzelne zur Not haben könnten, wenn man sie isoliert betrachtet und dann sie nach einer vorher fertigen Anschauung über das, was Heiligung sei, auslegt oder vielmehr in sie einlegt.

Die vollkommene Heiligung wollen nun diese Anhänger der Heiligungsbewegung nicht, auch nicht teilweise durch eigene Anstrengung erringen; es ist vielmehr „Heiligung durch den Glauben". Der „gegenwärtige Erlöser" ermöglicht es jedem gläubigen Christen, heilig und vollkommen zu wandeln, denn Jesu Blut hat uns nicht bloß von aller Sündenschuld, sondern von aller Sündenmacht erlöst, und wer dieser „Heiligungsmacht des Blutes Christi und seiner Auferstehung" sich „gänzlich vertrauend" „von neuem", d. h. doch wohl nach erfahrener Rechtfertigung, hingiebt, den macht Jesus von den Sündenbanden frei und fähig, in völliger Gerechtigkeit und Heiligkeit Gott zu dienen. (So in einem amerikanischen Buche Pioneer experiences oder die Gabe der Kraft, empfangen durch den Glauben. New York 1872.) Man muß — nach Pearsall Smith — „sich dem Herrn völlig hingeben", „ihm ganz vertrauen", dann erreicht man „einen ganz geheiligten Lebensgang" und gelangt auch noch zu „außerordentlichen Kräften, Wirkungen und höheren inneren Seligkeiten".

Die Lehre dieser Heiligungsbewegung ist also, daß durch Christi Person und Werk, besonders durch seinen Tod und seine Auferstehung bei denen, die dies glauben und in völligem Vertrauen sich daran halten, die Sündenmacht völlig gebrochen wird und sie heilig gemacht werden, nicht bloß daß die Sünde vergeben und die Schuld weggenommen wird. Es tritt durch den Glauben eine reale Neumachung ein, eine, wenn auch anders motivierte römische Justifikation. Nur daß diese Gerechtmachung, weil man die evangelische Rechtfertigungslehre bestehen und als Unterbau und Durchgangspunkt gelten lassen will, hier „völlige Heiligung" genannt wird. Der eigentliche Zweck der Erlösung ist die „völlige Heiligung", und sie geschieht mittelst der „heiligenden Gnade" durch den Glauben. Den Anhängern der Heiligungsbewegung erscheint es zu gering und zu wenig Erfolg verheißend, wenn die Rechtfertigung als göttliche Lossprechung von Sünde und Schuld wohl eine mächtige Gewissensverpflichtung zur Heiligung giebt; sie wollen eine reale Begabung (Infusion) mit Heiligung bezw. Heiligkeit. Dies Verlangen ist wohl in ihnen geweckt, weil in der evangelischen Heiligungslehre thatsächlich der

Mangel war, daß nicht klar gemacht war, wie im Glauben der Trieb und die Kraft zur Heiligung liegt, und wie aus der Glaubensgerechtigkeit sich notwendig die Lebensgerechtigkeit entwickeln wird. Den römischen Abweg meinen sie nun dadurch sicher zu vermeiden, daß sie die völlige Heiligung als eine Heiligung durch den Glauben bezeichnen; sie sind auch der Meinung, daß sie mit ihrer Lehre ganz in den Bahnen der Reformatoren gehen, ja daß so erst die Reformation zur Vollendung käme, weil jetzt erst Christus als der „völlige Erlöser" erkannt werde; das sei er aber erst, wenn er uns durch den Glauben nicht nur gerecht, sondern auch völlig heilig mache. Uebrigens hätten einzelne unter den alten Dogmatikern auch davon eine Ahnung gehabt, z. B. David Hollaz in seinem Büchlein „Die Kraft des Blutes Christi". Für gewöhnlich aber käme es in der evangelischen Lehre immer darauf hinaus, daß wir durch dankbare Gegenliebe und Andacht uns in die Gemeinschaft des Todes und der Auferstehung Jesu Christi hineinarbeiten und uns immer mehr selbst heiligen müßten. Abgesehen davon, daß hier immer nur ein geringer Bruchteil von Heiligung erreicht werde, erwecke diese „Selbstheiligung" auch den Anschein des Verdienstes. Aber thatsächlich sei unsere „völlige Heiligung" durch Christi Werk und Erlösung schon unmittelbar vollbracht und brauche nur durch den Glauben angeeignet zu werden. Denn die völlige Heiligung würde eben gerade wie die Rechtfertigung nur durch den Glauben angeeignet.

Hier tritt die Uebereinstimmung dieser Heiligungslehre mit der römischen Justifikationslehre weiter zu Tage. Die Heiligung — nicht die Heiligkeit, von der es einen Sinn haben könnte, — gewinnt den Charakter einer sittlichen Qualität, eines fertig Gegebenen, das wie ein eingegossener Stoff, nach Art eines sinnlichen Vorgangs auf die Gläubigen übergeht. Daß dieser fertige Stoff nicht wie in Rom auf mechanische Weise, durch die Sakramente, über den Menschen kommt, sondern hier durch den Glauben angeeignet wird, hebt diese Aehnlichkeit nicht auf.

Denn wie steht die Sache, und was wird damit behauptet, wenn man sagt, daß die völlige Heiligung gerade so wie die Rechtfertigung durch den Glauben angeeignet werde? Wie soll

man es sich denken, daß Heiligung, die doch ein in dem Zeitverlauf vorgehender Prozeß ist, durch den Glauben angeeignet werde? Es kann ja allenfalls heißen, und so hätte es einen richtigen Sinn, wäre nur ein mißverständlicher Ausdruck, daß der Christ, das Kind Gottes, von Stufe zu Stufe aufwärts kommt darin, sich Gott zu heiligen und die Sünde in sich zu überwinden, und daß unser stufenmäßiger Fortschritt allewege im Glauben geschieht und in der Gnadenkraft, die uns von Gott und Christus durch den Glauben täglich zufließt. Aber das soll es eben in dieser neuen Heiligungslehre nicht heißen; denn bei ihr ist Heiligung eine gegebene, fertige, durch Christus beschaffte Größe — wie Rechtfertigung —, durch deren Uebergehen auf den Gläubigen dieser ein sittlich anderer, nämlich ein Heiliger wird. Soll also diese „Aneignung der Heiligung durch den Glauben" das sein, was es hier sein soll, nämlich eine wirkliche reale Versetzung des Sünders aus dem Stande der Sündhaftigkeit in den der Heiligung, so ist das einfach unmöglich und undenkbar, so lange man den Menschen als ein sittliches Wesen faßt. Der Glaube kann sich ein göttliches Urteil der Sündenvergebung und Schuldverzeihung, — die Rechtfertigung, aneignen, aber er kann sich keine Heiligkeit als eine sittliche Qualität aneignen, wenn nicht die sittliche Selbständigkeit und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen verloren gehen soll. Hier liegt einer der Hauptfehler dieser neuen Heiligungslehre, daß man nämlich nicht bemerkt, wie einerseits das Interesse der sittlichen Freiheit, anderseits der Charakter des sittlichen Gesetzes es verbieten, die Heiligung als einen fertigen Stoff zu fassen und sie als eine stoffliche Qualität sich anzueignen. Hierbei geht die Bedeutung der freien sittlichen Persönlichkeit verloren; der Christ hat nicht mehr die Aufgabe, als ein christlich-sittlicher Charakter das Sittlichgute in freier Weise zu thun, das Sittlichgute wird über ihn und in ihn eingegossen, und das sittliche Gesetz wird zur leeren Form und der Gehorsam gegen dasselbe zum Spiel der Phantasie. Römisch ist es, daß der Christ darum sittlich-gut ist, weil seine einzelnen Werke gut und dem sittlichen Gesetz Gottes entsprechend sind; heiligungs-methodistisch ist es, daß der Christ

darum heilig ist, weil er eine heilige Qualität sich durch den Glauben angeeignet hat; evangelisch aber ist es, daß der Christ darum sittlich-gut ist, weil er in freier sittlicher Entscheidung und Arbeit, auf Grund der rechtfertigenden Gnade Gottes das ewige sittliche Gesetz Gottes im Glauben zum Inhalt seines Willens gemacht hat.

Man gebraucht in den Heiligungskreisen, zum Beweise dafür, daß mit Christi Tod und Auferstehung unsere Heiligung schon vollbracht sei und nur noch durch den Glauben angeeignet werden brauche, ein Gleichnis: „Wenn der Herrscher eines Landes den Befehl giebt: alle Sklaven sind von heute an frei und haben den Genuß der Freiheit, sobald sie davon Gebrauch machen wollen im Vertrauen auf unser Wort, so ist die Befreiung schon vollbracht ..." Ich meine, daß dies Gleichnis ganz geeignet ist, die Wahrheit der reformatorischen Lehre zu bezeugen und die Heiligungsleute ins Unrecht zu setzen, wenn sie der Sache nur genauer nachdenken wollten. Gewiß, durch die Erlösung sind alle Sünder frei und losgesprochen und gerecht vor Gott, wenn sie sich Gottes Gnadenurteil im Glauben aneignen. Das ist der Gedanke, den Luther so oft ausgesprochen hat, wo er „gerecht und heilig" mit einander verbindet, und der *die religiöse Stellung und Würde des Gläubigen bei Gott bezeichnet.* Wenn damit aber, wie die Heiligungsbewegung will, gesagt sein soll, daß durch diese religiöse Befreiung auch schon die sittliche Loslösung von der Sünde gewonnen sei, der Gläubige also die Heiligung schon als ein fertiges Gut hingenommen habe, so ist das eine völlig falsche Ausdeutung. Denn ist mit der Erklärung der Freiheit für den Sklaven und mit der Aneignung dieses befreienden Losspruchs seitens des Sklaven nun *auch mit einem Mal der Sklavensinn bei dem, der bisher in Knechtschaft gelebt hatte, geschwunden?* Das wäre nur zu sagen, wenn man mit der Heiligung den Gedanken einer *mechanischen Umschaffung* aber nicht einer *sittlichen Erneuerung* verbände. Solche Gedanken aber geziemen sich für das Christentum als einer sittlichen Religion nicht. Vielmehr wenn durch das Gnadenurteil Gottes in der Rechtfertigung der bisherige Sündenknecht um Christi willen durch

den Glauben religiös frei geworden ist, so beginnt nun von da aus die freie Umbildung des Knechtssinnes, die tägliche Lossagung von der Knechtsgewohnheit und die Hinkehr zum Leben in der Freiheit Gottes und das ist die Heiligung als die auf Grund der Rechtfertigung sich vollziehende freie That der sittlichen Umbildung und Erneuerung im Glauben. Daß ich die Rechtfertigung, die Freiheit von Schuld und Sünde habe, das ist durch das freisprechende Urteil Gottes geschehen, das ich mir durch den Glauben zu eigen mache; aber daß ich nun heilig werde, das geschieht in der sittlichen Arbeit der Selbstverleugnung und Weltüberwindung. Es würde mir auch für die Heiligungsarbeit gar nichts helfen, auch nicht das, was die Heiligungsbewegung will, erreicht werden, nämlich ein größerer Ernst in der Heiligung, wenn ich mir sagen dürfte: Gott hat dir die völlige Heiligung eingegossen, Christi Heiligkeit ist dir durch den Glauben zum Eigentum geschenkt, sobald dies nämlich mehr bedeuten soll als Rechtfertigung, Freisein vor Gott von aller Sündenschuld; in diesem Sinne kann man so sprechen, wie auch Luther gesprochen hat. Vielleicht würde hier sogar eher das Gegenteil von dem bewirkt, was beabsichtigt ist: für manchen bestände die Gefahr, nachlässig und lau in der Heiligung, wohl gar sicher zu werden; er möchte etwa sagen: wozu soll ich denn noch nach der Heiligung streben; ich habe ja die völlige Heiligung schon durch den Glauben empfangen. Aber auch sonst würde durch diese „völlige Heiligung durch den Glauben", die wir schon für uns als vollbracht ansehen sollen und die wir als ein vollendetes Fertiges sollen hinnehmen können, nichts erreicht; denn da sie doch auch hier nicht dem Menschen mechanisch übertragen, sondern durch den Glauben angeeignet werden soll, so muß man sich hier gleichfalls an die zentrale sittliche Gesinnung des Menschen wenden, wenn der Glaube nicht ein bloses historisches Fürwahrhalten und die „völlige Heiligung" ein toter Schatz sein soll, der den, der ihn sich aneignet, innerlich ganz unverändert läßt oder doch lassen kann. In der Heiligung kann es sich eben nicht wie in der Rechtfertigung um ein bloses Urteil über einen Zustand oder über ein neues göttlich gesetztes Verhältnis handeln; es handelt sich vielmehr um ein Bestimmtwerden

des inneren Menschen, das in fortgehender Entwicklung wirklich wird.

Es zeigt sich hier, daß es ein falscher Gedanke, nicht bloß ein mißverständlicher Ausdruck ist: Heiligung durch den Glauben; es soll dadurch wohl nur das mechanische Ueberziehen bezw. Ueberzogenwerden mit dem Heiligkeitskleide etwas gemildert werden. Anders ist es, wenn man mit Luther sagt: Heiligung im Glauben; da liegt schon im Ausdruck ausgesprochen, daß die Heiligung in einer sittlichen Thätigkeit vor sich geht, die nur immer im Glauben ihren Grund, ihre Kraft und ihre besondere Art hat. Daß übrigens in Christi Tod und Auferstehung die Macht der Sünde auch objektiv gebrochen ist, so daß wir ihr nicht mehr als Sklaven zu dienen brauchen, welcher Evangelische hat das je geleugnet? Aber von dieser schriftgemäßen Zuversicht ist himmelweit verschieden jene Behauptung, daß wir dadurch auch schon subjektiv völlig heilig sind und uns die „Heiligung" als eine sittliche Qualität übertragen ist und wir sie uns als etwas Fertiges zurechnen dürften oder müßten. Alle Schriftstellen, die etwas Aehnliches auszusagen scheinen, sagen in Wahrheit nur, daß wir in der Rechtfertigung auf Grund der zugerechneten Gerechtigkeit Christi vor Gott als gerecht und heilig sollen angesehen werden, ganz wie Luther oft so beides verbindet; daß aber dieser unserer religiösen Wertung vor Gott unser thatsächlicher sittlicher Zustand nicht entspricht, sondern daß es zur Herstellung desselben einer fortgehenden Heiligungsarbeit bedarf, das bezeugen alle die Schriftstellen, in denen die Heiligung als die Aufgabe der Gläubigen beschrieben wird. Wo Glaube wirklich ist, wird die Erfüllung dieser Aufgabe auch mit Ernst in Angriff genommen, nur lehrt die evangelische Kirche, mit der Schrift und Luther, daß die Heiligung hier in diesem Leben nie völlig wird, weil der Gläubige noch im Fleische lebt, und so lange das ist, es immer heißen wird: der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach, und: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen des Guten, — die Vollkommenheit, — finde ich nicht, im Sinne eines beständigen, sündlosen, lückenlosen Thuns. Dabei hat die evangelische Kirche niemals diese Schwäche des Fleisches als Entschuldigungsgrund geltend gemacht,

sondern sie erkennt hier nur die Thatsache an, daß ein Zwiespalt besteht zwischen der durch Christus befreiten, in der Rechtfertigung durch den Glauben gewordenen neuen Persönlichkeit und den einzelnen Thaten dieser Persönlichkeit. Und hierin steht sie in Uebereinstimmung mit Paulus — besonders Röm 7 und Johannes in seinem ersten Brief.

Wird nun aber die Heiligung nach empfangener Gnade als eine Aufgabe des Gläubigen bezeichnet, so ist das nicht eine „traurige Abschwächung von der freien, völligen, gegenwärtigen Erlösung und Heiligung in Christus" und nicht eine Leugnung der „freien Gnadengabe" und eine Behauptung eines „teilweisen Verdienstes unserer Anstrengungen" (S. 412), sondern es ist — mit der Schrift — nur Anerkennung der sittlichen Freiheit des Menschen und des sittlichen Charakters des Christentums und dessen, daß der Christ „im Sinne des religiösen Glaubens nur das wirklich glauben kann, was in seinem eigenen Thun wirksam wird", daß wir also an unsere Erlösung durch Christus nur dann wirklich glauben, wenn wir auch an unserer Erneuerung sittlich arbeiten. Das setzt die Verbindung von Religion und Sittlichkeit voraus, die wir doch im Christentum behaupten bezw. nachweisen. Wäre das nicht so, dann gäbe es kein evangelisch-freies Christentum, sondern nur ein römisch-gesetzlich-sakramentales, und Gottes Gnade wäre nicht eine zur Sittlichkeit erziehende Kraft, eine uns innerlich befreiende Wirklichkeit, sondern nur die Eingießung eines göttlichen Stoffs, von der es keine innerliche, sittliche Erfahrung und Gewißheit gäbe, sondern nur eine Gewißheit, die auf Grund einer äußeren Autorität für wahr gehalten würde und die daher haltlos und wertlos wäre.

Auf den Vorwurf der Heiligungsbewegung, daß die reformatorische Lehre in die Heiligung wieder die Verdienstlichkeit des menschlichen Thuns einmische, einzugehen, erübrigt sich hier, da nichts so sehr bezeugt ist wie das Gegenteil alles Verdienstes; denn alles Thun in dem Werke der Heiligung wird von Anfang bis zu Ende immer auf Gottes Gnade in Christus zurückgeführt. Aber diese falsche Behauptung, daß jede Bezeichnung der Heiligung als einer im Glauben zu lösenden

Aufgabe wenigstens teilweise die Heiligung zu einer Sache eignen Verdienstes machen müsse, ist nur die Konsequenz jener falschen Auffassung in den Heiligungskreisen, daß „wir die Heiligung nicht selbst zu produzieren haben . . . wir haben sie im Glauben zu empfangen" (S. 415), sie ist „ebenso wie die Rechtfertigung durch das unabhängig und außer uns vollbrachte Werk Christi" als eine „Thatsache zur gläubigen Annahme" durch uns und als „gegenwärtige bereitliegende Gabe" für uns vorhanden. Und weil dies angeblich der Fall ist, weil die Heiligung als ein Fertiges, Völliges, durch Christus Vollbrachtes durch den Glauben angeeignet werden kann, so ist eben jene sündlose Vollkommenheit in diesem Leben möglich, die nach bisheriger Lehre hier nie erreicht werden konnte, welche Annahme eben, wie man sagt, der „völligen Erlösung durch Christus" Eintrag thäte.

In diesem Gedanken, daß in der evangelischen Lehre der „völligen Erlösung durch Christus" nicht Genüge geschehe, kommt übrigens, wie auch sonst nicht selten, eine theologische Unklarheit und ein mangelhaftes systematisches Verständnis zur Aussprache. Man will offenbar damit das in scheinbar besserer und vollkommenerer Weise betonen, dem auf Anregung von Andreas Osiander hin unsere Dogmatiker in der Zurechnung des aktiven Gehorsams Christi an uns einen Ausdruck zu geben versuchten, das sie aber doch nicht recht begründet haben, weil ihnen der Begriff der sittlichen Freiheit und des sittlichen Gesetzes noch nicht zur klaren Erkenntnis gekommen war. Wenn dann weiter unsere Dogmatiker die Unterscheidung zwischen dem Christus für uns und dem Christus in uns, die der modernen Heiligungsbewegung gleichfalls nicht recht behagt, gemacht haben, so haben sie in der Sache durchaus recht. Denn wenn sie sagen, daß Christus in uns unsere Heiligung sei, so wollen sie damit nichts anderes verstanden wissen, als daß die Heiligung im Glauben geschieht; wer den Christus für uns im lebendigen Glauben ergriffen hat, der giebt sich damit an Jesus Christus so völlig hin, daß er nicht mehr sich selbst lebt, sondern Christus lebt in ihm und treibt ihn, in seinen Fußstapfen zu wandeln, und das ist dann eben die Heiligung. Diese Fassung der Heiligung genügt aber dieser Heiligungs-

lehre nicht; sie ist zu leer, nicht erfüllt genug, und daher kommen eben bei ihr wieder Osiandrische Gedanken zur Aussprache, wenn auch nicht in der Tiefe dieses geistreichen Theologen, wenn sie behauptet: „die biblische Heiligung sei ein Teilhaben an der Todes- und Auferstehungskraft Christi oder an Jesu Heiligung" (S. 485). Dagegen die Aussagen evangelisch-kirchlicher Dogmatiker, z. B. von Thomasius, „daß der Glaube zur Grundgesinnung nach der Rechtfertigung werde und so heilige", wird getadelt, und doch wird die Sache hier durchaus richtig ausgedrückt. Man könnte es auch so formulieren: in der Rechtfertigung durch den Glauben wird die neue Persönlichkeit hergestellt, die sich mehr und mehr zum christlich-sittlichen Charakter ausbildet, dessen ganzes Thun und Wirken den Stand in Lebensneuheit darstellt, trotzdem immer noch einzelne Thaten vorkommen, die dem Ideal der Heiligung nicht vollkommen entsprechen. Und diese so gefaßte Begründung der Heiligung auf den Glauben und die Abwehr jener Gedanken von einer realen Begabung mit Jesu Heiligkeit, mag man es nun römisch oder osiandrisch oder sonstwie fassen, macht die Heiligung nicht zu einer „untröstlichen und kraftlosen Sache", sondern macht gerade erst recht „fleißig und lustig zu guten Werken".

Diese moderne Heiligungslehre fühlt sich gleichwohl berufen, die Fehler der Reformatoren zu verbessern und was sie versäumt haben, nachzuholen. Als einen besonderen Mangel Luthers und der Reformation stellt sie es hin, daß man „als Hauptzweck und Haupterfolg der Erlösung einseitig Schuldvergebung und endliche Errettung von der Hölle in den Vordergrund gestellt", aber nicht gezeigt habe, „wie der Christ nun auch in Jesus Heiligungskräfte habe und hier auf Erden als ein Glied des Reiches Gottes in Herzensreinheit und gottwohlgefälligen inneren und äußeren Werken zu leben vermöchte" (S. 494). Aber ist der Tadel berechtigt, daß die Reformatoren Sündenvergebung und ewiges, seliges Leben als den Hauptzweck der Erlösung in den Vordergrund gestellt haben? Ich gebe zu, daß die Reformatoren bei dem Zwange, unter dem sie standen, nämlich die freie Gnade Gottes durch den Glauben der römischen Verdienstlehre gegenüber sicher zu stellen, nicht mit gleicher Klarheit und Bestimmt-

heit die Bedingungen des Werdens des neuen Lebens ins Licht gestellt haben, aber das war ihnen bei dem lebendigen Begriff des Glaubens, den sie hatten, und bei ihrer Anschauung vom ewigen Leben und der Seligkeit, die ihnen ein schon gegenwärtiges, nicht erst ein zukünftiges Gnadengut war, ganz gewiß, daß einer, der Vergebung der Sünden und damit Leben und Seligkeit hatte, mit göttlichen Kräften im Glauben ausgerüstet war, die ihn zu einem Leben befähigten und mit innerer Notwendigkeit antrieben, in dem die Heiligungskraft Jesu sich überzeugend und siegreich darstellte. Und gerade darauf kam es an, zu zeigen, wie das neue Leben in Gerechtigkeit mit Notwendigkeit und doch in Freiheit werde, nicht darauf, durch eine vermeintliche Begabung mit oder Aneignung von Jesu Heiligkeit den Glauben zu erwecken, daß man heilig sei. Und jedenfalls ist die Vervollständigung, die die Heiligungsbewegung für diese behauptete Lücke der Reformation bietet, keine glückliche. Denn die „völlige Heiligung“, die „sündlose Vollkommenheit durch den Glauben“ ist ein Wahn, der weder die Schrift noch die Erfahrung für sich hat und nur alte Irrtümer erneut.

Als ein weiterer Mangel wird es hingestellt, wenn die evangelische Kirche die Heiligung als das allmähliche Verneuertwerden durch tägliche Reue und Buße, nach den beiden Seiten der immer völligeren Abkehr von der Sünde und der immer treueren Hinkehr zu Gott, beides im Glauben, darstellt. Das sei direkt gegen die Schrift; „die Apostel und die ersten Christen haben nichts davon gewußt, daß alle Gläubigen täglich sündigten“ und darum täglich der Buße bedürften — S. 493 — vielmehr stand es ihnen fest, daß sie „Heiligungsgnade und Sieg hätten“ (S. 496). Dies letztere kann ja einen richtigen Sinn haben; aber in diesem rechten evangelischen Sinne kann es hier nicht verstanden werden, da behauptet wird, daß „der Gläubige völlig heilig und vollkommen sein könne in äußeren und inneren Werken“. Ganz abgesehen noch von der Frage nach der Möglichkeit der sündlosen Vollkommenheit — stimmt diese tägliche Reue und Buße nicht trefflich damit, wenn

Jesus seine Jünger die fünfte Bitte beten lehrt, wenn er ihnen zuruft: wachet und betet, der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach; wenn in der Schrift die Gläubigen immer ermahnt werden, völliger zu werden, und dies Wachsen in der Heiligung immer als bußfertiges Absterben sich selbst und der Welt und gläubiges Aufleben für den Herrn beschrieben wird? Schwerlich also wird sich erweisen lassen, daß die Schrift von einer täglichen Reue und Buße nichts wisse; und auch die christliche Erfahrung kommt dieser Behauptung nicht zu Hilfe; denn gerade die größten Heiligen und Frommen haben es bekannt, daß sie täglich sündigten und täglich im Glauben Buße thun müßten. Und ich fürchte, daß die Heiligungsbewegung, wenn sie weiter diesen reformatorischen Gedanken schelten und als irrig und gefährlich ausgeben wird, böse Früchte bei sich selbst erleben wird.

Was sonst noch gegen die evangelische Lehre von der Heiligung vorgebracht wird, beruht meist auf Mißverstand und Mangel an wissenschaftlichem Unterscheidungsvermögen, wie mir scheinen will. So, wenn behauptet wird, daß der Satz, der Christ müsse sich im Glauben heiligen, der Gnade Gottes zu nahe träte und wieder ein menschliches Verdienst aufrichte. Aber ich frage: wo wird die Gnade Gottes mehr gepriesen, wo man es ihr zutraut, daß sie den Gläubigen, eben in dem von Gott gewirkten Glauben, zum freien Thun des Guten fähig und eifrig macht, oder wo, wie in der Heiligungsbewegung, man sie nach Art einer mechanischen Kraft wirken läßt, die den Menschen mit einer Heiligkeit ausstattet, die nicht in ihm und durch ihn geschieht, sondern ihm gleichsam angethan wird, und wo die menschliche Freiheit verloren geht? Es liegt hier ein offenbarer Mangel an wissenschaftlicher Genauigkeit vor. Die Gnade als allein wirkende Ursache hat ihre Stelle in der Lehre von der Rechtfertigung oder Wiedergeburt; in der Lehre von der Heiligung oder Bekehrung aber hat die Freiheit des Menschen, der durch die Gnade Gottes befreite Wille seinen Platz und sein Recht. Von der gleichen Unklarheit und Verwirrung zeugt es, wenn Jellinghaus S. 506 sagt: „das Neue Testament weist die Gläubigen in Bezug auf ihre Heiligung

nicht an ihre eigene Liebe, noch viel weniger an ihre tägliche Buße, sondern an Christi Tod und Auferstehung." Oder ist das nicht eine ganz unklare und verwirrende Redeweise, klar nur darin, um erkennen zu lassen, daß man in jenen Kreisen den Unterschied und das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung nicht scharf genug faßt? Und verwirrend ist die Redeweise. Denn in gewissem Sinne kann jeder Evangelische dem Satz zustimmen, sofern freilich auch in der Heiligung der Gläubige sich nie auf seine Liebe und seine Buße verläßt, ebensowenig, wie er sich in der Rechtfertigung auf seinen Glauben verläßt. Aber das ist gar nicht Zweck und Tendenz dieses Satzes; das vielmehr will er durch den Gegensatz, „sondern auf Christi Tod und Auferstehung" aussagen, daß die Heiligung nicht eine im Glauben an Christus zu vollziehende fortgehende Aufgabe der Gläubigen sei, sondern eine durch den Glauben an Christi Tod und Auferstehung empfangene Gabe des Herrn, ein Ueberkleidetwerden mit Christi Heiligkeit. Denn so fährt Jellinghaus fort: „es wird von den Aposteln immer gelehrt, daß die Heiligung ebenso wie die Sündenvergebung durch den Glauben an Christi Tod und Auferstehung erlangt und bewahrt und gewahrt werde . . ., daß die Heiligung und der Wandel in der Gerechtigkeit nicht ein gesetzliches Ringen durch eigene Kraft, sondern durch den hingebenden Glauben an Christus erreicht und bewahrt werden". Auch hier wird ja wieder Wahres und Falsches verwirrend zusammengemischt, aber deutlich tritt doch auch hervor, daß Rechtfertigung und Heiligung in einander gemengt werden.

Die eigentliche Tendenz der ganzen Heiligungsbewegung wird ausgesprochen, wenn man Sätze liest wie den: „es ist unbiblisch, wenn man die Sündenvergebung und Rechtfertigung als die höchste Stufe im Christentum darstellt" (S. 523). Es handelt sich darum, sicher in guter Absicht, die Heiligung mehr hervorzuheben; man will dabei die Rechtfertigung nicht schädigen; und doch geschieht es. Bezeichnend ist es, daß Hengstenberg wegen seiner letzten Artikel über die Sünderin und den Jakobusbrief gelobt wird; er habe da „der lutherischen Kirche ins Gewissen geredet". Der Weg,

den man einschlägt, um der evangelischen Christenheit ein ernstlicheres, eifrigeres Heiligungsstreben und Leben nahe zu bringen, ist ein sehr bedenklicher Weg; man irrt von der Linie evangelischer Wahrheit ab. Auch die Absicht, die man kundgiebt, daß man durch die neue Heiligungslehre der werkgesetzlichen „Heiligung aus eigener Kraft", der rationalistischen „Selbstheiligung" begegnen wolle, ist ja löblich: aber es will mir scheinen, als ob die angewandten Mittel diesem Zweck wenig entsprächen und als ob die besondere Ausprägung und Gestaltung dieser neuen Lehre, nämlich Heiligung ebenso wie Rechtfertigung durch den Glauben angeeignet, doch es deutlich machte, daß man eigentlich auf ein anderes letztes Ziel hinauswolle, nämlich darauf, dem Gläubigen eine sündlose Vollkommenheit zusprechen zu können. Hierfür scheint die neue Heiligungslehre der nötige Unterbau sein zu sollen. Daß es hierauf in Amerika und England mit der neuen Bewegung vielfach abgesehen ist, erscheint glaublich; jedenfalls war das, was an Pearsall Smith, trotz seiner erwecklichen und ans Herz greifenden Art, die treuen evangelischen Kreise am meisten von ihm zurückhielt, wohl gar abstieß, jene Lehre von der Vollkommenheit, von dem Nichtmehrsündigen, ja sogar von dem Nichtmehrsündigen können, die er gelegentlich aussprach. Unzweifelhaft drücken sich ja die nüchterneren Vertreter dieser Richtung hier vorsichtiger aus; gleichwohl suchen sie aus der Schrift und durch andere Gründe die Möglichkeit des Nichtmehrsündigens und des Nichtsündigenkönnens zu erweisen. Es ist allerdings eine oft merkwürdige Exegese und ein wunderliches Hin und Her und eine Wortklauberei eigener Art, wenn der Versuch zu diesem Beweise gemacht und dann doch zum Teil wieder zurückgenommen wird, was eben behauptet war. Auf das Einzelne kann hier nicht näher eingegangen werden. Eine ganz besondere Note empfängt wieder Luther für sein Wort: „die wir täglich viel sündigen". Dies Wort bedarf einer „gründlichen, warnenden Erklärung, wenn es nicht als ein widerbiblischer Ausdruck große Verwirrung in den Gewissen anrichten soll" (S. 559). Denn „es ist das Vorrecht des Christen, nicht mehr sündigen zu müssen," wie sich Jelling-

haus vorsichtig ausdrückt, obwohl er dann in einem ganzen langen Abschnitt über die Möglichkeit des Nichtsündigens handelt. Da werden dann merkwürdige Auslegungskünste bei Besprechung der bekannten Stellen aus dem ersten Johannesbrief angewendet; hier kommt er dann auch auf das „täglich sündigen" Luthers zurück und will ihm die Auslegung geben, daß es nicht der Ausdruck für die Erfahrung des zarten Gewissens ist, sondern daß es bedeuten solle, daß wir täglich zu sündigen erwarten müßten und daß wir angewiesen würden, diesen Zustand des täglich Sündigens für richtig und normal zu halten. Uebrigens kommt Jellinghaus schließlich selbst beinahe darauf hinaus, daß das Nichtmehrsündigen soviel bedeute wie „nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde leben". Das wäre ja dann eigentlich die evangelische richtige Anschauung. Wer gerecht geworden ist aus Gnaden und so ein christlicher Charakter ist, verliert diese Eigenschaft und Grundstellung zu Gott nicht sofort, wenn er aus Schwachheit in eine Sünde fällt. Daß man aber als ein Christ nicht bewußt absichtlich sündigt und sich nicht irgend eine Sünde vorbehält und dies Sündigen nicht mit der Versöhnung und Rechtfertigung um Christi willen entschuldigen oder zudecken kann, als ein Heuchler, versteht sich doch von selbst, und darüber ist kein Zwiespalt. Wenn nun aber dennoch Jellinghaus, trotzdem er selbst es als irrig bezeichnet, wenn andere Vertreter der neuen Heiligungsmethode die Möglichkeit des Nichtmehrsündigens behaupten, der evangelischen Lehre den Vorwurf macht, sie habe nicht recht zum Ausdruck gebracht, was in der Schrift von der Heiligung stehe, sie habe den so nötigen, biblischen Begriff von der „völligen Heiligung" nicht gebildet und dies müsse jetzt nachgeholt werden, woher das? Daher, weil eben Jellinghaus ganz wie die übrigen Vertreter dieser Lehre unter der „völligen Heiligung durch den Glauben" jene Begabung mit vollkommmener Heiligkeit, jene durch den Glauben angeeignete Eingießung der Heiligungskraft Jesu Christi versteht, deren richtige Konsequenz allerdings der Wahn sündloser Vollkommenheit ist.

Andere haben sich auch weniger zurückhaltend über die Möglichkeit des Nichtsündigenkönnens und der sündlosen Vollkommen-

heit ausgedrückt. Sie reden von einer „neuen Taufe in den Tod Christi, wodurch die Sündennatur ganz und plötzlich zerstört wird“, von einer „Wirklichkeit der inneren Umwandlung und dem Eintritt in die Vollkommenheit und völlige Heiligung“, und sie behaupten, daß es möglich sei, auf eine Stufe zu kommen, wo das Sündigen zu einer Unmöglichkeit wird. So weit geht Jellinghaus vorsichtigerweise nicht; aber dennoch — hier zeigt sich sein Schwanken, wie die falsche Theorie stärker ist als sein christliches Empfinden — die Möglichkeit des Nichtsündigens, die Fähigkeit, bei allen Anfechtungen und Versuchungen, bei aller natürlichen Sündhaftigkeit und dem Verbleiben des alten Naturgrundes, doch reines Herzens zu sein und zu bleiben und von aller Verunreinigung der innerlichen bösen Lust und der gelüstenden Gedanken und Gemütsbewegungen frei bleiben zu können, das behauptet und lehrt doch auch er (S. 564). Es ist das eine sehr gefährliche Lehre, die schon manchen „Heiligen“ in Not und vielleicht schweren Fall gebracht hat; es steckt etwas Gnostisierendes in ihr. Wohl wird hier wieder, wenigstens von Jellinghaus, vorsichtig bemerkt, daß „es schwierig und bedenklich sei, über dieses Nichtsündigen, diese Bewahrung vor der Sünde etwas genauer bestimmen zu wollen, als die Bibel es thut“ (S. 565). Ist das nicht in gewisser Weise ein Anerkenntnis, daß die Bibel vom Nichtsündigen und Nichtmehrsündigenkönnen überhaupt nichts sagt, und daß man angesichts von Stellen wie I Joh 3 19—21 (wenn uns unser Herz verdammt, ist Gott größer als unser Herz), I Joh 1 7 (so wir sagen, wir haben keine Sünde), Phil 3 12—15 (ich habe es noch nicht ergriffen) u. A. darüber auch eigentlich nichts erwarten darf? Es will mir scheinen, als ob, wie bereits angedeutet, Jellinghaus selbst kein rechtes Zutrauen zu dieser „Möglichkeit des Nichtsündigens“ hat, zumal er sich — S. 566 — darauf zurückzieht, daß „nach der Schrift“ „der wahre Christ immer wieder zum Bewußtsein eines reinen Herzens und zur Freudigkeit vor Gott nach solchem inneren Gefühl — es kann nur das Gefühl der Sündhaftigkeit gemeint sein — durchdringen soll.“ Hiergegen wird keiner, der von Vergebung der Sünden und von Christus als dem währenden Mittler etwas weiß und

der sich selbst schon durch Röm 8 aufgerichtet hat, etwas einzuwenden haben.

Was dann — S. 566ff. — in praktischer Anweisung gesagt wird, wie der „nach einem reinen Herzen hungernde Christ" sich verhalten soll, ist gut und erbaulich; aber es ist nichts Neues und Besonderes und erscheint nur als ein Rückfall in die Lehre und Praxis der evangelischen Kirche, wonach die Heiligung als eine Aufgabe und als ein Thun des Gerechtfertigten im Glauben zu fassen ist. Aber eben hiergegen ist vorher geeifert und gerade dies ist als eine rückständige Anschauung bezeichnet. Und wenn dann zugestanden wird, daß auch der geheiligtste Christ nie von Schwachheiten frei wird und daß der Ausdruck „gänzliche Heiligung des Gläubigen" bei Pearsall Smith u. A. ein „gewagter Ausdruck" sei und daß man lieber nicht mit Wesley u. A. von „vollkommener Heiligkeit" reden solle, was ist das eigentlich anders als das Bekenntnis, daß es keiner dazu bringt, nicht zu sündigen und daß doch Dr. Luther mit seinem „täglich sündigen" nicht unrecht hat? Nun, warum bleibt Jellinghaus, bei diesen nachträglichen Zugeständnissen, die das Frühere zurückzunehmen scheinen, nicht dann einfach bei der evangelischen oder sagen wir Lutherschen Heiligungslehre? Darum nicht, weil auch er, gewiß in heiligem Eifer für einen größeren Ernst in der Heiligung und im Schmerz über die „Kraftlosigkeit der Gläubigen im Heiligungswandel" die freilich auch nach seinem Zugeständnis von der Schrift nicht deutlich bezeugte Scheidung zwischen zwei verschiedenen Arten der Heiligung, der ersten mit der Rechtfertigung notwendig verbundenen und der „zweiten tieferen und gründlicheren Heiligung im Fortschritt des Christenwandels" nicht lassen mag (S. 645—646). Und das ist wieder ein katholisierender Gedanke, noch mehr freilich ein methodistischer.

Zusammenfassend ist also zu sagen, daß diese mit großen Ansprüchen und selbstbewußter Kraft und unleugbar in bester Absicht auftretende Heiligungsbewegung das richtige Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung zerstört, sofern sie als das

eigentliche Ziel der göttlichen Erlösungsthat die reale Heiligkeit der Erlösten hinstellt und die Rechtfertigung, obwohl sie dies leugnet, zu einem bloßen Durchgangspunkt macht, oder doch hinter die Heiligung zurücktreten läßt. Weiter wird die Heiligung — katholisierend — als die Begabung mit der vollkommenen Heiligkeit Jesu Christi und als ein für allemal fertiges Gut aufgefaßt, das völlig und ganz, ebenso wie die Rechtfertigung oder Sündenvergebung durch den Glauben, d. h. die vollkommene Hingabe an die Kraft des Todes und der Auferstehung Jesu Christi erlangt wird, und zuletzt wird von den konsequenten Vertretern — enthusiastisch-methodistisch — behauptet, daß die ganze völlige Heiligung, die sündlose Vollkommenheit, ja das Nichtmehrsündigenkönnen schon in diesem Leben erreichbar sei.

Als einen dritten Mangel in der altprotestantischen Lehre von der Heiligung, durch welchen eine Zersetzung dieser Lehre eintreten konnte, bezeichnete ich die Trennung von Glauben und Gabe des heiligen Geistes und zwar meine ich das so: Luther hatte Rechtfertigung durch den Glauben und Heiligung aufs innigste verbunden, und im Glauben, durch den die Rechtfertigung angeeignet wird, den Antrieb zur Heiligung gleich mit gesetzt gesehen. Daneben hatte er freilich, im Anschluß an paulinische Formeln, auch so geredet, als ob die Heiligung auf eine besondere, gleichsam zweite Wirkung des heiligen Geistes, nach der ersten in Weckung des Glaubens zur Rechtfertigung, zurückzuführen sei. Und diese zweite Darstellung wurde nun für die dogmatische Lehre maßgebend. Die Rechtfertigung erfolgte nach ihr dazu, um die Gewissen der Sünder zu beruhigen; war das geschehen, so folgte nun die eigentliche Gabe des heiligen Geistes nach, um die Gerechtfertigten in den Stand zu setzen, Gottes heiliges Gesetz zu erfüllen und im heiligen Wandel ihm den schuldigen Dank abzuleisten. Hier war also eine gewisse Trennung zwischen dem Rechtfertigungsglauben und der Gabe des heiligen Geistes, die die Heiligung ermöglichte, gesetzt. Das kam daher, daß man sich durch die verschiedene Betrachtungsweise der Schrift irreführen ließ, die die Rechtfertigung als durch den Glauben angeeignet darstellt, das Früchtebringen im Glauben aber meist auf den Geist Gottes

zurückführt — Röm 8 14 10 Gal 5 25 Röm 8 6 4 13 Ephes 5 9 Kol 3 12—14 u. s. w. Anderseits war bald der Glaube als eine Wirkung des heiligen Geistes hingestellt — Joh 14 25 f. 16 13—14 I Kor 12 3 9 Röm 10 17 bald dem Glauben der heilige Geist als Kraft des Lebens verheißen — z. B. Gal 3 2 5 14 4 6. — Doch das ist kein Zwiespalt; thatsächlich fallen Entstehung des Glaubens und Gabe des heiligen Geistes zusammen, wie z. B. Paulus Ephes 1 13 ausdrücklich sagt: in Christus wurdet ihr gläubig und so wurdet ihr versiegelt mit dem heiligen Geist der Verheißung; der Gedanke ist überall, daß der Glaube durch den heiligen Geist zu stande kommt und daß eben dadurch der heilige Geist im Gläubigen die wirksame Kraft ist und immer mehr wird. So kommt es zur Heiligung, die demnach ebenso als die Wirkung des heiligen Geistes wie als eine Bethätigung des Glaubens, als Leben im Glauben bezeichnet werden kann. Wenn aber die Dogmatiker die obengenannte Unterscheidung vornahmen, so entstand thatsächlich eine Kluft, die dann Neuere so oder so auszufüllen suchten, teils daß sie Rechtfertigung und Heiligung mehr oder weniger identifizierten, teils daß sie den eigentlichen Zweck der Rechtfertigung, ja der ganzen göttlichen Heilsoffenbarung in der Heiligung sahen, teils daß sie zwar, wie es mit Luther angezeigt ist, dem Glauben eine centrale Bedeutung gaben, aber dann doch mit dem Satz „Heiligung **durch** den Glauben“ wieder die Sache verkehrten. Geholfen wird hier nur, wenn man **Glaube und heiligen Geist in die allerengste Verbindung setzt bezüglich ihres Werdens und Wirkens im Menschen**, daß also mit der Geburt des Glaubens auch zugleich der heilige Geist gegeben wird und daß, was als durch den Glauben angeeignet und gewonnen in der heiligen Schrift genannt wird, nämlich die Rechtfertigung, auch zugleich als der Ausgangspunkt für das durch den heiligen Geist gewirkte neue Leben erkannt wird. So lange aber diese Trennung, wenn auch nur logisch, nicht einmal zeitlich, zwischen Glaube und Gabe des heiligen Geistes angenommen wird, wie bei den alten Dogmatikern, liegt die Gefahr vor, sowohl die **Einheitlichkeit** als die **Selbständigkeit des Christenlebens** zu schädigen.

Zuerst die Einheitlichkeit. Soll das religiöse Leben, die Friedensstellung bei Gott durch den Glauben an Jesus Christus zu stande kommen, dagegen das sittliche Leben durch einen besonderen, noch nicht an sich im Glauben liegenden Impuls gewirkt werden, so muß und wird man zuletzt auf den Abweg kommen, Religion und Sittlichkeit zu scheiden, bezugsweise für sie besondere Gebiete in Anspruch zu nehmen und schließlich eine religionslose Sittlichkeit zu behaupten. Denn daß bei der alten dogmatischen Scheidung es immer der heilige Geist war, der zuerst den Glauben und durch den Glauben die religiöse Gemeinschaft mit Gott wirkte, und dann in einer zweiten besonderen Wirkung das sittliche Leben, das wird von dem modernen Humanismus und Kulturismus und der ethischen Bewegung gar leicht übersehen, und es wird an die Stelle des heiligen Geistes der Menschen eigener Geist, ihre Vernunft und ihr sittlicher Wille gesetzt, der das Gute aus sich thut und aus eigener Kraft zu thun fähig ist. Dieser Abweg wird unmöglich, wenn das Thun des Guten als ein Sichauswirken des vom heiligen Geist gewirkten Glaubens und als eine Bewährung der religiösen Stellung zu Gott nachgewiesen wird und wenn im Glauben als der vertrauenden Hingabe an Gott durch Christus die gehorsame Hingabe in den göttlichen Willen zugleich als die Bethätigung sittlicher Freiheit erkannt ist.

Aber auch die Selbständigkeit des Christenlebens wird allein durch diese enge Verbindung von Glaube und heiligem Geist gewahrt. Wird die Heiligung auf eine besondere, nicht im Glauben vermittelte Wirkung des heiligen Geistes zurückgeführt, so wird, gegenüber der Uebermacht des heiligen Geistes der Christ aus einem in Freiheit sich hingebenden Organ des Geistes zu einem bloßen Gefäß desselben, das von himmlischen Heiligungskräften erfüllt wird und ihnen gemäß handeln muß, nicht in freier Zustimmung sondern gezwungen. Dann scheint allerdings nichts anderes übrig zu bleiben als jene Lehre der Heiligungsbewegung, die in der Heiligung nicht das fortgehende Wirken einer in Liebe sich frei hingebenden Persönlichkeit sehen, sondern darunter eine Ausstattung mit realer

Heiligkeit verstehen will, die dann freilich auch nur wie die Rechtfertigung durch den Glauben als ein fertiges Ganzes kann angeeignet werden. Aber dadurch wird dann das sittliche Handeln des Christen dem Gebiet der freischaffenden Thätigkeit entnommen und es wird zu einem reinen Wirken des heiligen Geistes in ihm, sei es auf mechanische oder mystische Weise oder sonstwie, und es verliert eben damit den Charakter der Selbständigkeit und damit des Sittlichen überhaupt, und das Gefühl sittlicher Verantwortlichkeit wird gelähmt.

Auch das muß zuletzt als ein Mangel an der Lehre von der Heiligung bezeichnet werden, daß die Heiligung zu sehr als ein isoliertes Thun aufgefaßt wurde und man nicht genug beachtete, daß die positive Seite vornehmlich, aber auch die negative nur innerhalb des Gemeinschaftslebens verwirklicht werden kann. Auch schon die negative Seite der Heiligung, das Absterben der Sünde, das Ertöten des alten Menschen, der Kampf der Selbstverleugnung gegen das eigene alte Herz und seine Gelüste kann nur recht im Zusammenleben mit anderen durchgeführt werden. Denn gerade im Zusammensein mit anderen hier in dieser Welt wird der alte Mensch, d. h. die Selbstsucht lebendig gemacht und genährt; also kann auch allein in dem Zusammenleben mit anderen die Selbstsucht in rechter Weise erkannt und dann auch besiegt werden. Noch viel mehr freilich gilt das für die positive Seite, für das Aufleben für Gott und das Gute. Worin wird das bestehen und wie wird es sich darstellen? Ganz kurz in der Nachfolge des allein Heiligen und darum als ein Leben in der Liebe. Man wäre nie darauf verfallen, die Heiligung auch innerhalb der evangelischen Kirche vornehmlich als Gehorsam gegen die einzelnen Gebote, als ein Leben im Gesetz, als Gesetzesgerechtigkeit, als Wandel in äußerlicher Ehrbarkeit zu bezeichnen, wie das in krasser Form in der Zeit des Rationalismus geschah, sondern man hätte vielmehr Gewicht darauf gelegt, daß es bei der Heiligung zuerst und vor allem auf die Gesinnung d. h. auf die wahrhafte Liebe, auf die christliche Durchbildung des Charakters zu lauterer Liebesgesinnung ankäme, wenn man nicht die Heiligung zu sehr als

ein individuelles, isoliertes Thun des Gerechtfertigten angesehen und mehr bedacht hätte, daß sich wirkliche Heiligung nur voll und ganz in der Gemeinschaft und zwar in ihrer höchsten Blüte in der Gemeinschaft des Reiches Gottes auswirken könne. Das hatte die alte Dogmatik nicht genug beachtet; die neuere hat das ja mehr gethan, und darum pflegt sie mit Recht die Lehre von der Heiligung zum überwiegenden Teil in der Ethik zu behandeln, sofern doch die Ethik nicht bloß das Werden der christlichen Persönlichkeit darzustellen hat, sondern vornehmlich auch das Leben und Handeln derselben und zwar innerhalb der verschiedenen Lebensgemeinschaften und Ordnungen, in denen der Christ sich als ein Kind Gottes in der Liebe bethätigen soll.

8.

Nach den bisherigen mehr geschichtlichen und kritischen Darlegungen ist nun der Versuch zu machen, eine evangelische Lehre von der Heiligung aufzustellen, durch die einerseits die Mängel der altprotestantischen Lehre gehoben und anderseits die durch die letztere mehr oder weniger veranlaßten Abirrungen vermieden werden. Ihr Kennzeichen muß sein, daß einmal das richtige Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung bewahrt, d. h. ebenso ihr Unterschied wie ihre rechte Verbindung aufgezeigt wird, und daß sodann ein Begriff der Heiligung gewonnen wird, der geeignet ist, sowohl das sittliche Leben des Christen in vollkommener Weise zu regulieren, als auch seine Heilsgewißheit unangetastet und ungeschädigt zu lassen. Beides geschieht, wenn die Heiligung mit Luther als Heiligung im Glauben begriffen wird.

Es ist evangelische Grundanschauung, daß der eigentliche Hebel im Christenleben der Glaube ist. Selbstverständlich nicht irgend ein beliebiger Glaube, auch nicht das Glauben, sondern der Glaube. Wenn wir als evangelische Christen das Wort Glaube gebrauchen, so wissen wir aus Luther und unseren Bekenntnissen, besonders der Apologie, daß Glaube und Verheißung Korrelate sind; wir setzen also mit dem Wort Glaube immer sein Korrelat als seinen Inhalt mit, und dieser Inhalt der Verheißung ist kurz Vergebung der Sünden um Christi willen, noch kürzer Christus

(Apolog. II, 50 ff.) Spreche ich also als evangelischer Christ vom Glauben, so ist das nicht ein bloß formaler Begriff, sondern es ist damit immer sein Objekt, d. h. der in Christus uns Sündern gnädige Gott mit genannt. Glauben heißt also, Jesum Christum, den Sünderheiland, in herzlichem Vertrauen ergriffen haben und durch ihn mit Gott eins geworden sein. Dieser Glaube steht nun in der Mitte zwischen Rechtfertigung und Heiligung, diesen beiden Seiten des Christenlebens, der religiösen und der sittlichen Seite; in ihm, als dem geistigen Leben der christlichen Persönlichkeit, werden diese beiden Seiten zur Einheit mit einander verbunden; in ihm können beide Seiten nur wirklich werden im Menschen. Durch den Glauben als Vertrauen, daß Jesus Christus für mich ist und mich bei Gott in Gnaden versetzt, werde ich meiner Rechtfertigung gewiß; es ist nur unter einem andern Gesichtspunkt angeschaut, wenn ich dieselbe Thatsache so ausdrücke, daß ich durch den Glauben die Gewißheit habe, daß mein Christenstand nicht mein Werk, sondern das Resultat einer göttlichen Wirksamkeit ist, für welchen Thatbestand die Schrift und, wenn auch nicht die alten Dogmatiker, so doch sehr häufig Luther mit der Schrift den Ausdruck Wiedergeburt gebraucht; also Rechtfertigung gleich Wiedergeburt. Und in dem Glauben, eben als Bewußtsein, von Gott wiedergeboren oder durch Christus vor Gott gerecht und eine neue Kreatur geworden zu sein, liegt ebenso der Antrieb wie die Kraft, sich dem Gott, der mich angenommen hat, zuzuwenden und ihm in einem neuen Leben zu dienen, das, was die Schrift und ebenso häufig auch Luther Bekehrung nennt. Diese tägliche, fortgehende Hinkehr zu Gott, die eben damit auch Abkehr von der Sünde ist, die auf Grund der Wiedergeburt geschieht und als eine That des Glaubens sich darstellt, ist Heiligung im evangelischen Sinn, also Heiligung gleich Bekehrung.

Ich habe im Vorhergehenden Rechtfertigung und Wiedergeburt, Heiligung und Bekehrung gleichgesetzt. Das ist biblisch und reformatorisch berechtigt, wenn man auf die Sache sieht und sich von irreführenden dogmatischen Definitionen,

die althergebracht sind, frei macht. Denn Rechtfertigung bezeichnet doch jenes göttliche Thun, wo aus einem Sünder ein Kind Gottes wird; angeeignet wird dies göttliche Urteil durch den Glauben; es wird uns durch den Glauben innerlich gewiß. Wiedergeburt bezeichnet nun diesen selben Vorgang, nur nicht so sehr auf das Resultat als auf den Vorgang selbst gesehen, wie er sich dem Bewußtsein des Gläubigen darstellt, sofern der Christ dessen gewiß ist, daß sein Gnadenstand auf einem göttlichen Grunde ruht, daß der neue Sinn und Mut, den er zu Gott hat, in Gott und seinem Wirken seine Wurzel hat. Heiligung ist nun das auf Grund der Rechtfertigung erwachsende oder an die Gewißheit der Wiedergeburt sich anschließende neue Leben, das seinen Inhalt darin hat, sich vom Bösen, von dem Gott uns befreit hat, immer mehr ab, und dem Guten, für das Gott uns wiedergeboren hat, immer mehr zuzukehren, also Bekehrung, zu dem Zweck, immer völliger zu werden, was man ist, ein Kind Gottes, ein Gerechter, ein vollkommener Mann in Christus, eine christliche Persönlichkeit, ein christlicher Charakter. Die Wiedergeburt oder Rechtfertigung ist für den Gläubigen nach der Art ihres Vorgangs, wie sie geschieht, ein Geheimnis, trotzdem er dessen gewiß ist, daß er wiedergeboren, daß er vor Gott gerecht ist; er weiß nur, daß Gott ihm dies in wunderbarer Weise geschenkt und in ihm um Christi willen gewirkt hat. Die Heiligung oder Bekehrung aber ist das bewußte Fortbauen auf dem göttlich gelegten wunderbaren Grunde. In der Wiedergeburt oder Rechtfertigung ist der Mensch passiv, in der Bekehrung oder Heiligung aktiv; durchaus im Gebiet der Freiheit geht die Heiligung vor, als das neue persönliche Leben des Gläubigen, das aus der neuen Lebenssetzung durch Gott in der Wiedergeburt sich entwickelt.

In dieser Auseinandersetzung ist zum Ausdruck gekommen, was die Schrift sagt, wenn sie einmal den durch den Glauben angeeigneten neuen Lebensstand des Christen als das Ergebnis einer Wiedergeburt oder göttlichen Lossprechung hinstellt, bei der der Mensch mere passive und ohne jedes Verdienst und eigenes Wirken ist — Joh 3 5 I Joh 3 9 I Petr 1 23 Jak 1 18 II Kor 5 17 Ephes 2 8—10 Röm 3 24—28 u. a. — und über

deren geheimnisvollen Vorgang er sich keine Rechenschaft geben könne — Joh 3 8 — und wenn sie zum andern dies neue Leben als die Aufgabe einer Bekehrung oder Heiligung bezeichnet, zu der der Gläubige verpflichtet ist — Akt 3 19 Hebr 4 7 Akt 14 15 — und deren Nichterfüllung, als eine freie That seines Willens ihm als Schuld angerechnet wird — Matth 23 37 22 1—7 —; das aber, was schuldig macht, ist dies, daß man nicht glauben und den Glauben bethätigen will — Joh 5 38—40 6 36 Gal 5 6.

Obwohl nun aber die Schrift beides sagt, daß das neue Leben des Begnadigten eine Gabe ist, von Gott dem Glauben gegeben und durch den Glauben angeeignet, und daß dies neue Leben eine Aufgabe ist, dem Glauben gestellt und im Glauben zu erfüllen, so giebt sie allerdings eine direkte Erklärung und Deutung darüber nicht, inwiefern die sittliche Lebensaufgabe mit Notwendigkeit aus dem religiösen Glauben erwächst und allein in ihm erfüllt werden kann. Wir werden diese Vermittlung also für die systematische Darstellung zu suchen haben. Doch nicht bloß deswegen und für sie. Denn müßten wir nur deshalb diese Zentralstellung des Glaubens und seine doppelte Beziehung auf das religiöse und sittliche Leben verstehen, um einen logischen Uebergang von der Rechtfertigung zur Heiligung, von der Glaubensgerechtigkeit zur Lebensgerechtigkeit und eine schlüssige systematische Darstellung zu gewinnen, so wäre das doch nur ein wissenschaftliches Motiv und vielleicht ohne praktische Bedeutung. Aber die Sache steht nicht so.

9.

Es liegt vielmehr in der evangelischen Vorstellung vom Glauben selbst, daß er in diesen beiden Beziehungen wirksam werden muß. Nach unserem evangelischen Glaubensbegriff kann uns nur das wirklich im Glauben gewiß werden, dessen Wert und Bedeutung in unser Leben so eingreift, daß es uns zu eigenem Thun und Handeln bestimmt, d. h. für unseren Fall, daß der Gläubige seiner Rechtfertigung und Erlösung von Sünden und der ihm von Gott geschenkten neuen Lebensstellung zu Gott nur so gewiß wird, daß er darin auch zugleich die Kraft und den Antrieb

besitzt, sich nun auch wirklich von der Sünde zu lösen, sich selbst und die Welt zu überwinden und Gott in einem neuen Leben zu dienen — I Joh 5 4 Röm 6 14 ff. II Kor 7 1. — Wer durch den Glauben sich dessen bewußt geworden ist, daß ihm um Christi willen das Heil der Sündenvergebung zu Teil geworden ist, der kann fortan sein Leben und das Glück seines Lebens nicht mehr in der Sünde suchen und finden, um deren willen sein Heiland gestorben ist; er muß vielmehr von der Sünde, die bisher im alten Leben sein Element war, sich scheiden, er muß gegen sie den Kampf mit Ernst und Entschiedenheit aufnehmen und sich dem immer völliger zuwenden, der die persönliche Darstellung vollkommener Sittlichkeit ist und der eben im Glauben ihn zu sich hin und damit von sich selbst und dem alten Leben unter der Sünde abgezogen hat.

Wo wirklich Glaube ist, da ist das eine Thatsache von unendlicher Bedeutung: der Gläubige ist neu geworden, so daß er in Jesus Christus sein Leben gefunden hat. Kann das geschehen sein, daß er der alte bleibt und sich selbst weiter lebt? Der Glaube selbst schließt diesen Gedanken vollständig aus und damit den anderen der täglichen Erneuerung für den Gott und zu dem Gott ein, der ihn aus Gnaden in dies neue Leben gesetzt hat. War ja doch auch der Mensch, als ihm Jesus Christus Vertrauen abgewann, damit vor eine sittliche Entscheidung gestellt, ob er der alte bleiben oder ein neuer werden wollte. Indem er sich im Glauben für Christus entschied, entschied er sich zugleich auch für das Sittlichgute, das ihm in Jesus Christus persönlich, vollkommen entgegen trat. So kommt aus dem Glauben mit Notwendigkeit die Heiligung, die aber, da die Hinkehr zum Sittlichguten hier nie vollkommen, ja leider auch nie von selbstischen Regungen völlig rein ist, immer mit dem Schmerz darüber, daß man das Böse noch nicht völlig überwunden hat, verbunden ist und daher immer eine Arbeit auf Hoffnung ist, auch nach dieser Seite also eine Heiligung im Glauben!

Liegt somit im Begriff des evangelischen Glaubens, daß er sich in einem Leben im Sittlichguten, in dem sittlichen Gesetz Christi, d. h. kurz gesagt, in der Liebe ausleben muß, so ist etwa

nur noch psychologisch zu zeigen, wie der Glaube Trieb und Kraft zum neuen Leben enthält. Das kann etwa so geschehen: Indem wir durch den Glauben in Gottes Gemeinschaft aufgenommen und mit Gott eins werden als seine Kinder, so liegt darin die innere Notwendigkeit, daß wir alles, was wir thun, so und in der Weise und zu dem Zweck thun, daß das Band der Kindesgemeinschaft mit Gott nicht gelockert, sondern gefestigt werde. Jede Sünde würde aber dies Gemeinschaftsband lockern oder lösen, also zwingt der Glaube den Christen dazu, die Sünde zu meiden und sich Gott immer mehr in Freiheit zuzuwenden. Das geschieht aber im Gehorsam gegen das göttliche Gebot, das sittliche Gesetz. Wo einer von dieser Glaubenspflicht sich entbinden wollte, würde der Glaube verloren gehen und das Band zu Gott sich lösen. Es ist also für den Glauben eine sittliche Notwendigkeit, daß er, damit er nicht aufhöre, sondern wachse und seiner selbst immer mehr gewiß werde, das Gute, das Sittliche thue. Im Interesse seiner Selbstbewahrung ist der Glaube immer darauf gerichtet, die religiöse Lebensgemeinschaft, die Gott dadurch zuwege gebracht hat, daß er sich an die Menschen in Jesus Christus hingegeben hat, durch die sittliche Lebensgemeinschaft in der Hingabe an den Gott seines Heils und an seinen heiligen Willen in Liebesgehorsam zu bewähren und zu bethätigen.

Im Thun des Guten, im Gehorsam gegen den heiligen Willen Gottes, d. h. in der Heiligung erlebt also der Christ das Gleiche, was er durch den Glauben hat: die Gemeinschaft mit Gott. Indem der Gläubige sich dem göttlichen Gesetz in freiem Gehorsam unterwirft und in der Heiligung lebt, steht er in dem neuen persönlichen Leben mit Gott seinem Vater, das er durch den Glauben gewonnen hat. Und einen anderen Weg, diese Gemeinschaft mit Gott zu erfahren giebt es nicht, wenn man nicht auf die Abwege der Mystik oder des Rationalismus geraten will.

Die Kraft aber zum neuen Leben liegt darum im Glauben, weil er, eben als Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus — Gal 2 20 — ein Teilhaber ist an Jesus Sinn und Geist und er eben dadurch über das hinweghebt, was den Wandel im sittlichen Gesetz un-

möglich macht, die Selbstsucht, die Weltliebe, die Verblendung, die Lüge. Statt dessen sind in den Gläubigen Wahrheit, Licht, Liebe als von Jesus Christus ausgehende Lebensströme übergegangen, die mit innerer Notwendigkeit nicht für sich bleiben können, sondern ihr Dasein als „Werk im Glauben" — I Thess 1 3 II Thess 1 11 — darstellen müssen.

Ist hiermit klar geworden, daß der Glaube, um seiner Natur willen und um zu bleiben, was er ist und um immer völliger zu erleben, was er hat — Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus —, Trieb und Kraft zum neuen Leben, zur Heiligung in sich enthält, so kann anderseits auch solchen gegenüber, die von einer religionslosen Moral und autonomen Sittlichkeit träumen, gezeigt werden, daß ein Leben in der Heiligung und Gerechtigkeit nicht ohne Glaube möglich ist, und das dient dann jenem Nachweis wieder zur Ergänzung. Das Leben in der Heiligung, im Sittlichguten wird nach der Schrift und nach der Erfahrung nicht anders wirklich als so, daß man gegen sich selbst kämpft und seinen natürlichen, selbstsüchtigen Willen überwindet. Wer das Absolut-Notwendige thun soll und will — und das eben ist das Leben im göttlichen Gesetz und der Wandel in der Heiligung —, der darf nicht weichlich an sich selbst denken, der muß sich selbst verleugnen und sich selbst und sein eigenes Leben hassen können; er muß im Gehorsam gegen das Absolut-Gute, — und da uns dies in Jesus Christus persönlich gegenübertritt, — im Gehorsam gegen ihn und in seiner Nachfolge und um seinet- und des Evangeliums willen sogar sein Leben darangeben können. Fordert die Erfüllung des ewigen sittlichen Gesetzes, d. h. also das Leben in der Heiligung dies von dem Gläubigen, so ist offenbar, daß dies nur im Glauben geschehen kann. Denn wenn ich mich selbst und mein natürliches Leben verleugnen und darangeben soll, so muß ich die Gewißheit haben, daß mir dieser Verlust meines natürlichen Lebens, mein Verzicht auf mich selbst nichts schadet und mich nicht untergehen läßt, sondern daß ich dafür etwas anderes gewinne, das viel mehr und viel herr-

licher ist als mein altes Leben. Diese Bürgschaft aber giebt mir eben nur und allein der religiöse Glaube, in dem ich die Gewißheit habe, daß ewiges, göttliches Leben mein Teil ist, und daß Gott, auch wenn ich scheinbar in der Nachfolge Jesu Christi und im Wandel nach seinem heiligen Gesetz der Liebe untergehe, doch für mich sorgt und mich zur siegreichen Ueberwindung kommen läßt. Darum sagt der Herr — Marc 8 35 —: wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird es behalten, und Paulus — Röm 8 35—39 —, daß nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus ist, und deren wir allein im Glauben gewiß sind. Der religiöse Glaube ist es also allein, der uns ein wahrhaft sittliches Leben ermöglicht; es giebt keine autonome Sittlichkeit, keine Heiligung aus eigener Kraft, sondern nur Heiligung im Glauben, und der Glaube ist es also, der, wie zuerst gezeigt, den Antrieb zum Guten, zum Heiligungsleben giebt, und der, wie jetzt offenbar ist, allein auch die Fähigkeit und Freudigkeit verleiht, den Kampf der Heiligung und Selbstverleugnung zu kämpfen und darin nicht zu ermatten und zu erlahmen.

10.

Nur ein Punkt ist nun noch kurz zu erwägen, das ist das Verhältnis von Heiligung und Heilsgewißheit. So gewiß es ist, daß der Glaube Werke, neues Leben, Wandel in der Heiligung, Liebe wirken muß, ebenso gewiß gründet der Christ seine Heilsgewißheit doch nie auf seine Heiligung, nicht darauf, daß er in der Kraft des Glaubens das Gesetz erfüllt, daß er Liebe übt; sein Heil gründet er immer und allein auf das, was Gott um Christi willen ihm erwiesen hat, oder kurz ausgedrückt auf Christus. Er gründet es auch nicht auf den Glauben; denn nicht um unseres Glaubens willen (propter fidem) werden wir gerecht vor Gott und haben wir das Heil, sondern um Christi willen durch den Glauben (propter Christum per fidem), d. h. aber, daß schließlich doch alles auf die Rechtfertigung ankommt, aber nicht auf die Heiligung, wie das in alter und neuer Zeit behauptet ist, und auch jetzt wieder,

auch wenn sie es leugnet, von der modernen Heiligungsbewegung angestrebt wird. Die Rechtfertigung aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben, das ist der einzige Christentrost, wenn wir, die wir uns sagen müssen, daß unser Heiligungsleben stets lückenhaft bleibt, verzagen möchten. Wer es anders will, wer selbst auf seine Heiligung, seine Werke sein Heil gründen will, oder andere dazu anleitet, von ihren Werken den Rückschluß auf ihr Heil und ihre Heilsgewißheit zu machen, der untergräbt die Heilsgewißheit. Denn ist er ein ehrlicher Mensch, so wird er stets sagen: meine Heiligung ist unvollkommen! Und darin versinkt er in Verzweiflung, bleibt jedenfalls immer seines Heils ungewiß. Daran ändert es nichts, wenn die moderne Heiligungsbewegung sagt: Jesus Christus hat dir auch die vollkommene Heiligung erworben und will sie dir wie die Rechtfertigung als etwas Fertiges schenken, eigne sie dir nur durch den Glauben an! Denn jedem sagt eben sein Gewissen, wenn er nicht durch falsche Heiligungstheorien verblendet ist, daß er diese vollkommene Heiligkeit eben doch nicht besitzt. Hier wird die carnificina conscientiae, wie Luther einmal sagt, nur auf ein anderes Gebiet verschoben, nämlich von der Wertung und Schätzung der Werke auf die Wertung des Glaubens; da fragt der Mensch freilich nicht mehr, wie in Rom: hast du Werke genug und sind deine Werke gut und heilig genug? er fragt: ist dein Glaube groß und kräftig genug? Was uns das Heil verdienen und des Heils gewiß machen soll, ist die Intensivität und Kräftigkeit des Glaubens. Das ist nur eine andere Art römischer Werkgerechtigkeit; der Glaube ist daselbst zum Werk geworden (propter fidem!), aber er hat ganz seinen Charakter verloren als vertrauende Hingabe an den, der allein unser Heil ist.

Ueberall, wo man die Heilsgewißheit auf die Heiligung, auf die im Glauben gewirkten Werke gründen wollte, würde man ja auch, je weiter man in der Heiligung käme, um so weiter von Jesus Christus abkommen; aber auch in der Heiligung ist es nicht Ziel und Absicht, von Christus immer unabhängiger zu werden, vielmehr nur immer abhängiger von ihm zu werden und zu bleiben, ihm sich immer

völliger zu unterwerfen und ihn immer vollständiger in sich herrschen zu lassen. Die Rechtfertigung wird niemals ein überwundener Durchgangspunkt, daß an ihre Stelle nach einer bestimmten Zeit die Heiligung treten müßte oder könnte, so daß es dann schließlich für das endliche Heil und die Seligkeit doch auf die Heiligung ankäme. Die Rechtfertigung um Christi willen durch den Glauben bleibt immer und allezeit Ein und Alles.

Doch einen Einwurf könnte man vielleicht noch erheben, den, daß wenn unsere Heiligung auch nicht der Realgrund, so doch wenigstens der Erkenntnisgrund unserer Heilsgewißheit sei, d. h. daß wir durch unser Heiligungsleben nicht bloß die Gewißheit gewinnen dürften, sondern sogar sollten, daß wir das Heil besäßen und im rechten Glauben ständen. Ich sehe auch dafür weder in der christlichen Erfahrung noch in der Schrift irgend einen Grund, auch nicht in jenen Stellen, die von einem Gerichtetwerden nach den Werken reden, oder wenn Christus sagt: daran wird Jedermann erkennen, daß ihr meine rechten Jünger seid, daß ihr Liebe unter einander habt. Denn was jene Stellen vom Gerichtetwerden nach den Thaten anbetrifft, so ist der, der einmal danach urteilt, Gott, nicht der Mensch, der Gläubige selbst. Gott, vor dem alles offenbar ist, kann im abschließenden Gericht auf das Werk sehen, das auf Grund der Gabe des Glaubens entstanden ist; Jesus Christus, wenn er wiederkommt zum messianischen Gericht, sucht die Frucht, die erwachsen ist, nicht die Wurzel. Und doch, schon beim Propheten Jerem 5 3 heißt es, daß Gottes Augen auf den Glauben, die Treue sehen. Wir selbst aber werden nie darauf gewiesen, daß wir auf unsere Werke, auf unsere Heiligung sehen sollen, um zu erkennen, ob wir wirklich mit dem Herrn verbunden sind und ob unser Glaube wahr und ächt ist. Und dann jene Stelle, wo Jesus Christus sagt, daß man an der Liebe zu einander seine wahren Jünger erkennen soll, — hier ist doch von einem Urteil anderer Leute die Rede und nicht von einer Selbstbeurteilung. Andere mögen und sollen an unserer Nächsten- und Bruderliebe unsere Stellung zum

Herrn, dem Urquell aller Liebe erkennen; wir selbst aber können immer und allein nur durch das Vertrauen auf unseren einigen Heiland Jesus Christus unseres Heils gewiß werden, sein und bleiben.

Denn auch nicht bewahrt wird das Heil und die Heilsgewißheit durch die Heiligung, durch die guten Werke; es heißt auch hier wie Heiligung im Glauben so Erhaltung **im** Glauben. Nur im Glauben haben wir den stetigen Zufluß der göttlichen Heilskräfte Christi selbst, der in allen Versuchungen und Anfechtungen, woher sie kommen mögen, aufrecht erhält. Nur im Glauben wird alles das wirksam bei uns, wodurch Christus uns im Heil und in der Heiligung erhalten will, wie Gebet, Gebrauch des göttlichen Worts und der Sakramente, Gemeinschaftsleben in der Kirche, und nur wenn wir im Glauben beharren, sollen wir heilig und unbefleckt und unklagbar vor Gott bleiben (Col 1 22 23).

Was ist also Heiligung im richtigen evangelischen Verstande? Sie ist Heiligung im Glauben, die im Glauben geübte Darstellung wirklicher evangelischer Frömmigkeit. Sie ist der Wandel des Gläubigen in dem heiligen Willen Gottes in Jesu Nachfolge. Ihr Wesen ist eben darum Wandel in der Liebe. (So schon Baier, nach Anleitung von Apologie II, 45, Konkord. Form. Sol. decl. IV, 10.) Sie vollzieht sich in der Abkehr von der Sünde, der Welt, dem eigenen Ich und in der Hinkehr zu Gott und Jesus Christus, der als die persönliche Darstellung des ewigen sittlichen Gesetzes uns erschienen ist, beides in freiem Gehorsam des erlösten Gotteskindes und immer begleitet von der täglichen Reue und Buße, die aus dem Glauben geboren ist. Geübt wird sie innerhalb der Gemeinschaft des Reiches Gottes, nicht in absonderlichen Werken und nach sogenannten evangelischen Ratschlägen, sondern in der treuen gewissenhaften Erfüllung des Berufs, den Gott einem jeden gegeben hat und in dem ein jeder bezeugen soll, daß Jesus Christus in ihm eine Gestalt gewonnen hat und daß er nicht mehr sich selbst lebt, sondern dem, der ihn erlöst und selig gemacht hat. — Das ist evangelische Heiligung, Heiligung im Glauben!

Theologische Randglossen zu Naumanns „Demokratie und Kaisertum".

Von

Martin Rade,

Privatdozent in Marburg.

1.

Selten ist dem theologischen Nachdenken eine praktisch-politische Strömung so energisch zu Hilfe gekommen wie der theologischen Ethik der christliche Sozialismus der jüngsten Vergangenheit. Nicht daß die Wissenschaft diese Hilfe begehrt oder auch nur mit Freuden begrüßt hätte. Im Gegenteil, sie brachte im ganzen dieser Bestrebungen das Vorurteil entgegen, daß weder für die Theorie noch für die Praxis Etwas dabei herauskommen werde. Und der Gang der Dinge scheint ihr Recht zu geben. Der Stoeckersche Sozialismus ist „kirchlich" geworden, d. h. er hat sich aus der freien Arena eines nur durch das Bekenntnis zur evangelischen Idealkirche begrenzten Meinungsaustausches in die geschlossene Gesellschaft der Kirchlich-sozialen Konferenz gerettet, sofern er nicht andererseits als kleine politische Partei noch lokale Bedeutung behalten hat. Aus der theologischen Diskussion ist diese Richtung heute so gut wie ausgeschieden. Und der Naumannsche Sozialismus hat zwar nicht aufgehört, dem christlichen Ethiker Aufgaben und Fragen zu stellen, aber an der Lösung dieser Aufgaben und Fragen will Naumann selber nicht mehr Anteil nehmen. So wenigstens habe ich sein Buch „Demokratie

und Kaisertum" beim ersten Lesen aufgefaßt[1]) und desselben Eindrucks habe ich mich auch bei wiederholtem Studium nicht erwehren können. Inzwischen hat Naumann zwar durch seine „Selbstverteidigung" gegen mich[2]) und durch seine persönliche Anteilnahme am jüngsten Evangelisch-sozialen Kongreß in Karlsruhe bewiesen, daß er auch unter seinem heutigen Kurs von alter Liebe nicht läßt; wie denn seine fortgehenden berühmten „Hilfe"-Andachten fortgehende Zeugnisse seines persönlichen Christentums sind. Aber an diesem habe ich für mein Teil niemals zweifeln können, und vor der Oeffentlichkeit bleibt doch „Demokratie und Kaisertum" das einzige vollwichtige Dokument seiner gegenwärtigen Stellung, dem er durch keinerlei Zurücknahme Etwas von seinem Wert abgebrochen hat. Ich gebe gern zu, daß meine „Kritik" des Buches seinerzeit „über das Ziel hinausgeschossen" ist. Zum teil geschah das unter dem Einfluß der von Naumann approbierten Darlegung Maurenbrechers[3]). Aber als ein „Abschiedswort" war meine Anmerkung zu Maurenbrechers Artikel allerdings gemeint, weil ich den Eindruck hatte, daß Naumanns Buch ein „Abschiedswort" an Theologie und Kirche bedeute. Man hat die Geschmacklosigkeit gehabt, aus diesem Notenwechsel auf meine persönlichen Beziehungen zu Naumann vorher oder nachher Schlüsse zu ziehen. Als ob diese Beziehungen einen von uns hindern könnten oder dürften, die Interessen, denen ein jeder glaubt dienen zu müssen, mit entschlossener Rücksichtslosigkeit zu verfolgen! Und ich traute damals allerdings Naumann zu, daß er „bewußt einseitig" neue Bahnen wählte. Viele haben es mit mir so aufgefaßt, auch Theologen, die nicht mit mir dem Theologen Naumann eine Thräne nachweinten, sondern eitel Freude und Beifall für diese letztentschlossene Wandlung des Pfarrers in den Politiker hatten. Es ist sogar diese Wendung manchen Theologen als ein Triumph echter protestantischer Ethik erschienen!

Lassen wir vorläufig dahingestellt, ob die protestantische Ethik mit Naumanns „Demokratie und Kaisertum" einen Erfolg er-

---

[1]) Christliche Welt 1900, Nr. 20. [2]) Ebenda Nr. 22.
[3]) Vom Pfarer zum Politiker. Ebenda Nr. 20.

rungen hat, oder auch nur davon befriedigt sein kann, unter allen Umständen hat Naumann in dem Buche sich prinzipiell als „Laie" gegeben. Und als „Laie" wird er konsequenterweise genommen sein wollen, wenn er seine „Andachten" weiter schreibt, wenn er den Evangelisch-sozialen Kongreß besucht, wenn er von Zeit zu Zeit noch wie in eine alte Heimat in das Gebiet der Theologie und Kirche seine Ausflüge macht. Hoffentlich thut er das noch recht oft; dann mag der Gewinn auch für unsre zünftige Arbeit schließlich größer sein, als der fürs erste zu registrierende Verlust. Wir müssen nur wissen, daß von jetzt an nimmermehr unsre Theologie und Kirche das Zentrum sein wird, von dem aus Alles orientiert ist und zu dem Alles wieder hinstrebt. Die christliche Religion mag immer noch der innerste Herzschlag seines Lebens sein. Ja in ihr kann der selbstgewollte Laie, wie so viele geborene Laien, fester stehen als wir Theologen. Aber unter allen Umständen ziemt es uns schlecht und würde es ihn wenig ehren, wenn wir von der Veränderung seiner Frontstellung absehen wollten und so thun, als wäre Alles wie zuvor. Dafür ist er mir wenigstens zu bedeutend.

Diese zum Teil recht persönlich gehaltene Einleitung möge man freundlich hinnehmen. Ich flüchte absichtlich in ein theologisches Fachblatt wie dieses, um mich hier ohne Scheu vor publizistischer Mißdeutung aussprechen zu können. Das Interesse der Fachleute möchte ich wachrufen für zwei Probleme, die Naumanns „Demokratie und und Kaisertum" uns Theologen gestellt hat.

2.

Seit 1895 besteht Naumanns Wochenschrift „Die Hilfe". Vom 1. Oktober 1896 bis 30. September 1897 bestand daneben sein Tageblatt „Die Zeit". 1896 konstituierte sich der „nationalsoziale Verein". Was in „Hilfe" und „Zeit" und in den Protokollen des nationalsozialen Vertretertages an ethisch-theologischer Arbeit niedergelegt ist, kann hier nicht aufgezeigt werden. Aber es sollte sich einmal Jemand die Mühe nehmen, das zu thun. Er müßte dann freilich auch die verwandten Organe und Bestrebungen mit berücksichtigen. Der Zeitpunkt, wo eine solche

Rückschau mit aller geschichtlicher Objektivität möglichst ist, ist bereits da [1]).

Was die ethisch-theologischen Gedankenreihen Naumanns und seiner Gesinnungsverwandten auch für die wissenschaftliche Beobachtung so wertvoll macht, ist, daß sie energisch zur That drängen. Keine Forderung, die man nicht in einen Gesetzesparagraphen formulieren könnte: durch diese Losung hat Naumann immer wieder denen, die auf ihn hörten, eine heilsame Zucht zu eindringendster Prüfung ihrer Ansichten auferlegt. Auch an „Demokratie und Kaisertum" ist das, was den Ethiker und den Theologen fesseln muß, das Drängen auf praktisch erreichbare Ziele. Es fragt sich nur, ob nicht bei dieser entschiedenen Beugung unter die reellen Bedingungen des Handelns der ethische Idealismus, ja die Moral selbst, zu kurz kommen.

Wir haben keinen Ueberfluß an ernsten Auseinandersetzungen über das gegenseitige Verhältnis von Politik und Moral. Wo Treitschke in seiner „Politik" auf dieses Thema zu reden kommt, erwähnt er als Ersten Richard Rothe, dann Oettingen, den Deutsch-Amerikaner Franz Lieber und Rümelin. Von Letzterem „wird auf wenig Seiten vieles wirklich Entscheidende gesagt." „Allen Theologen haftet die Schwäche an, daß sie nicht genug politische Sachkenntnis besitzen, während andrerseits die Politiker aus Mangel an spekulativem Sinn sich sehr selten mit der Frage beschäftigt haben." „Im ganzen ist die Literatur ziemlich arm." Ich führe unten auf, was mir von spezielleren Bearbeitungen der Sache bekannt ist und bin dankbar, wenn man mich ergänzt [2]).

---

[1]) Eine freilich schnell veraltende Vorarbeit bietet Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele. Leipzig 1896.

[2]) Skopnik, Politik und Christentum. Eine religiös-politische Studie. Berlin 1893, 220 S. Staudinger, Ethik und Politik. Berlin 1899, 162 S. Rümelin, Reden und Aufsätze. Band I, Tübingen 1875, S. 144—171. Ueber das Verhältnis der Politik zur Moral. Treitschke, Politik. Leipzig 1897. Band I, S. 87—112: Das Verhältnis des Staates zum Sittengesetz. Rade, Die Religion im modernen Geistesleben. Freiburg 1898. S. 69—88: Religion und Politik. Paulsen, Politik und Moral. Christliche Welt 1899, Nr. 17 und 18. Gottschick, Die christliche Moral und die Politik. Ebenda 1900, Nr. 4—7. 10. Habermann,

Naumanns Buch gehört nicht in diese Gruppe. Er würde es durchaus ablehnen, wollte man seine Anschauungen über Politik und Moral oder gar über Politik und Religion darin entwickelt finden. Ueberhaupt hat das Buch keinerlei systematischen Charakter. Der Untertitel „Ein Handbuch für innere Politik" ist irreführend. Ein Handbuch soll es sein für seine politischen Anhänger bei der Werbung für das gemeinsame politische Programm, ein Handbuch für solche, die überhaupt erst eine politische Meinung sich bilden wollen, und zwar über das, was heute unserm deutschen Volke und Reiche notthut. Es hat einen praktisch agitatorischen Zweck. Der Obertitel deutet den Inhalt so gut und bezeichnend an, wie ein kurzer Titel nur mag. „Demokratie und Kaisertum" müssen sich finden. Daran liegt Alles. Dafür wendet der Verfasser seine ganze wundervolle Beredtsamkeit auf.

Er streift dabei, weil es sein muß, auch die Religion. Indem er die in unserm Volke vorhandene, für eine praktische Staatsleitung in Betracht kommenden Kräfte mißt, kann er an der Religion nicht vorüber: dafür sorgt schon das Zentrum. Es ist hier ein offenbarer Fortschritt zu konstatieren. Früher war in der nationalsozialen Presse häufig die Tendenz wahrzunehmen, den konfessionellen Zwiespalt im deutschen Volk zu ignorieren und insbesondere die Zentrumspartei mehr als sozialpolitische Größe zu schätzen, denn als religionspolitische. Damit bricht Naumanns „Demokratie und Kaisertum" völlig. „Die klerikale Anschauungsweise, die nicht in Wirtschaftsproblemen und Machtfragen, sondern in ethischen und pädagogischen Angelegenheiten versiert ist", als wichtigen politischen Faktor im Zentrum vertreten zu sehen, ist ihm fatal. Dadurch wird verhindert, daß wir — in englischer Weise — die zwei großen Parteien haben, die die normalen Träger der vaterländischen Entwickelung sind. Der Verfasser weiß auch das evangelisch-kirchliche Element nach seiner

Christentum und Staat. Leipzig 1893. Emil Mayer (jetzt Professor in Straßburg), Die christliche Moral in ihrem Verhältnis zum (staatlichen) Recht. Osterprogramm des Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums in Berlin 1892. Vgl. auch Otto Baumgarten, Bismarcks Stellung zu Religion und Kirche. Tübingen 1900.

politischen Bedeutung — innerhalb des Konservatismus — ernstlich einzuschätzen. „Es ist politisch falsch, wenn man Religionssachen mißachtet." Aber diese Art Würdigung der Religion und der Konfession interessiert uns hier nicht.

Uns interessiert hier Naumanns eigene Staatslehre und Staatskunst. Näher, in wie weit er ethische oder gar ethisch-christliche Motive darin zuläßt, fordert, ablehnt; zum Andern, ob und gegebenenfalls welche Forderungen er von seiner Staatslehre aus an die Moral, das Christentum, die Kirche stellt.

Was die erste Frage anlangt, so rechnet Naumann mit einem Begriff von Politik, der sich zu dem Moralischen mehr oder minder ausschließend verhält. Man muß ja vorsichtig sein mit einer solchen Interpretation. Denn einerseits sorgt Naumann anderswo dafür, daß über sein persönliches Christentum und sein positives Verhältnis zur christlichen Moral kein Zweifel erlaubt ist. Andererseits sind seine Sätze in „Demokratie und Kaisertum" nicht so begrifflich scharf gefaßt, daß sie fertiges Material für eine theoretische Erörterung böten. Ein „Handbuch" haben wir eben nicht in der Hand, weder in dem Sinne, daß wir daraus vollständige Weisung uns holen könnten über alle möglichen Gegenstände und Prinzipien des politischen Handelns (ein gut Teil der inneren Fragen wird überhaupt nicht angerührt); noch in dem Sinne, daß auf Begriffsentwickelungen, Definitionen u. dgl. irgend Wert gelegt würde. Nun halte ich es, was das Letztere betrifft, gern mit Albert Lange: „Jeder Versuch, Dinge zu definieren, schlägt fehl." Ich habe wenig übrig für Formeln wie die: Der Staat ist seiner Idee nach u. s. w., die in der theologischen Ethik so beliebt sind. Denn es kommt wenig darauf an, was der Staat, dieses „Ding", seiner Idee nach ist, dagegen sehr viel darauf, was er in Wirklichkeit ist: da ist zwischen Staat und Staat ein großer Unterschied, und die unterscheidenden Merkmale sind oft die allerwichtigsten und entscheidenden. So vermisse ich nichts, wenn für Naumann in seiner Staatslehre der Staat einfach der geschichtlich so gewordene nationale Staat des Deutschen Reiches ist, den er eben in seiner besonderen Herkunft und Struktur recht genau und lehrreich kennt. Aber eine deutliche Erklärung dessen,

was Naumann unter der Politik als Kunst und Pflicht versteht, vermisse ich doch. Hier handelt sich's eben nicht um ein Ding, sondern um eine Funktion, die der wollende, denkende und begreifende Geist ausübt. Aus den zerstreuten Aeußerungen, die an eine Begriffsbestimmung anklingen, geht nur hervor, daß die Politik die Moral mehr oder minder ausschließt. Ich sammle hier, was ich finden kann:

Das unpolitische Motiv des Mitleids (S. 11).

Mit diesem von Rousseau stammenden allgemeinen Menschenrecht [auf Glück] kann man jede Forderung, jede Anklage, jede Zukunftsphantasie begründen. . . . Heute ist es ein überwundener Standpunkt, dessen weitere Geltendmachung eine politische Schwäche ist. . . . Ein Recht, das dem Menschen als Menschen angeboren sei und das er deshalb fordern kann, weil er Menschenantlitz trägt, ist kein politisches Recht und deshalb im strengen Sinne des Wortes kein Recht. Es ist im besten Falle eine sehr allgemein gehaltene sittliche Forderung. Rechte entstehen nur im Lauf der Geschichte, und ihre Grundlage ist Macht. In dem Satze Macht geht vor Recht liegt eine große geschichtliche Wahrheit (S. 32).

Die Politik hat niemals den Zweck, alle Menschen subjektiv glücklich zu machen, denn Glück hängt sehr wenig von denjenigen Dingen ab, die überhaupt politisch beeinflußt werden können (S. 33).

Es dreht sich nicht um Glück, sondern um Pflicht gegen die Schicht, zu der einer gehört, und gegen das Volk, in das einer hineingeboren ist (S. 33).

Wer niemand besiegen will, weil ja der Andere auch Rechte auf seine Gewohnheiten und Traditionen habe, der kann als Mensch und Christ vorzüglich sein, als politischer Gedankenbildner paßt er nicht (S. 33).

Der beste Gottesdienst ist, die Gesetze walten zu lassen und zu vertreten, die in der Natur der Sachen selber liegen. In der Natur der Politik liegt es, daß sie ein Kampf von Mächten um Gewinnung von Rechten ist. Wer die Politik wesentlich zu einer Art angewendeter Ethik machen will, der kennt sie nicht genügend. Sie hat keine Möglichkeit eine über allem Kampf stehende ideale Ethik zu verwirklichen. Das Einzige, was der Einzelne zusagen kann, ist, daß er den Machtkampf ethisch führen wolle und daß er Machtübung seiner Schicht ohne Barbarei und Bosheit erstrebe. In diesem Sinne sprach Professor Max Weber einmal auf einem evangelisch-sozialen Kongreß von „Ethisierung des Klassenkampfes" (S. 34)[1].

---

[1]) Das Letzte ist nicht richtig. Wir haben hier eine ganz junge Legende vor uns. Max Weber hat eher das Gegenteil gesagt und viel-

Regieren besteht bekanntlich in unzusammenhängendem Handeln (S. 36).

Diese Gleichheit ist im besten Falle eine sittliche Forderung, aber keineswegs eine vorhandene Thatsache, auf die man politische Arbeit aufbauen kann (S. 41).

Mit bloßen Erwägungen der Gerechtigkeit wird erfahrungsgemäß in der Politik wenig ausgerichtet (S. 54).

Selten arbeitet die Geschichte pädagogisch (S. 56).

Das ist nun einmal im Wirtschaftsgetriebe so, daß des Einen Vorteil des Andern Nachteil ist (S. 79).

Selbst in der Masse der Demokratie giebt es eine oberste Rinde, auf die die Sonne zuerst scheint. Dies alles ist vom Standpunkte der Moral aus bedauerlich, denn die Moral fordert, daß dem Elendesten am ersten und kräftigsten geholfen werde; aber alle moralischen Wünsche, die wir haben, können leider nicht hindern, daß selbst im Gebiet der zum Lebenskampf vereinigten Masse das Wort sich Geltung erzwingt: Wer da hat, dem wird gegeben! (S. 83).

Geschichtlicher Thatsachensinn . . . höher als alle Spekulation (S. 86).

Politik . . . die Kunst des Möglichen (S. 88).

Der eine nötige, unentbehrliche Grundgedanke aller politischen Arbeit: Vaterlandsmacht und Vaterlandsverteidigung (S. 95 vgl. 138, 163, 184, 193, 196, 206, 223).

Nie wird sich eine große Nation von Leuten führen lassen können, deren Zuverlässigkeit in der Machtfrage nicht absolut ist (S. 96).

Der Staat, d. i. der Beamtenapparat (S. 114).

In diesem Falle [wenn nämlich das ganze deutsche Volk protestantisch geworden wäre] würden wir Religion und Politik trennen können: Religion als Seelentrost und Erziehungsmacht, Politik als Kampf der verschiedenen wirtschaftlichen Schichten, die die Nation füllen (S. 118).

Jesus war kein Politiker. . . . Die Sittengebote des Heilands sind so allgemein-menschlich, rein sittlich, daß sie keine Anweisung geben, wie man in einer bestimmten Zeitlage, etwa im Zeitalter des Industrialismus, soziale, demokratische oder gar aristokratische Politik machen könne (S. 118).

Das Politische im Katholizismus ist die Kirche (S. 118).

Beim Katholiken mit jeder Messe, mit jedem Ave Maria eingesogen: volkslose Lebensgemeinschaft (S. 120).

---

mehr von einer „Legalisierung" des Klassenkampfes gesprochen. Vgl. Chronik der Christlichen Welt 1894, Nr. 22, Sp. 2 und Bericht über die Verhandlungen des Fünften Evangelisch-sozialen Kongresses, Berlin 1894, S. 73.

Es ist [in der wissenschaftlichen und politischen katholischen Litteratur] durch Pietät gehemmtes Denken (S. 120).

Es fehlt der kritische Ernst, der den Kampf ums wirtschaftliche Dasein in seiner Kampfnatur begreift und der auf Vermittelung verzichtet, wo sachliche Differenzen ausgeglichen werden müssen (S. 123).

Mehr Empfindungen als Verstandesgründe [tadelnd] (S. 124).

Eine solche Methode, virtuos und doch unethisch, kann sich nur eine Partei leisten, die nicht [wie es sein sollte!] politische Tendenzen allein hat (S. 126).

Das Deutsche Reich von vornherein eine wirtschaftlich fortschrittliche Gründung (S. 144, 148).

Der nationale Staat ... die Souveränität der Gesamtheit (S. 153).

Das Machtproblem begreifen: gegen Soldaten muß man Soldaten haben (S. 153).

Macht kann nicht mit bloßen Gedanken erzeugt werden (S. 153).

Staaten kann man nicht anders gründen als militärisch (S. 154 vgl. 191).

Moralisch jammervoll, aber die Wirklichkeit! (S. 154).

Bismarck hat bis in sein letztes Werk hinein die Mystik der Könige entschleiert, hat die alte Naivität der Unterthanen ruiniert, hat aber dafür etwas Neues in die Welt gesetzt: das militärische Kaisertum, in dem der Machttrieb des Hohenzollernstaates sich mit dem Machttrieb des Nationalgedankens einte (S. 159).

Einheit des Marktes . . . und . . . die Verteidigung des deutschen Lebens nach außen (S. 169 f.).

Deutschland . . . keineswegs . . . schneeweißes Weltgeschichtsschäfchen (S. 170).

Daß unser Volk das that [die jüngste Revolution in der europäischen Familie hervorbrachte], war sein gutes Recht vor Gott und Menschen (S. 170).

Diese äußere Politik ist wichtiger und folgenschwerer als die innere (S. 171).

Wilhelm I. in Versailles . . . in einer nach drei schweren glücklichen Kriegen ganz begreiflichen Stimmung: . . . „allzeit Mehrer des Deutschen Reiches, nicht an kriegerischen Eroberungen, sondern an den Gütern und Gaben des Friedens auf dem Gebiete nationaler Wohlfahrt, Freiheit und Gesittung" (S. 173).

Ohne Massennachwuchs hilft keine persönliche Genialität (S. 173).

Alle Politik ist ein Handeln und Kämpfen von Kräften (S. 179).

Es ist ja doch unmöglich, das Persönliche aus der Weltgeschichte auszuschalten (S. 180).

Bamberger hat nach Bismarcks Tode die Frage aufgeworfen, ob Bismarck im stande gewesen wäre, das deutsche Bürgertum politisch zu

erziehen, wenn er gewollt hätte. Die Frage ist nicht ganz richtig gestellt, denn ein Bismarck kann das nicht wollen. Wer Tag für Tag direkte Entscheidungen in Weltmachtsfragen abzugeben hat, für den kommt die politische Erziehung . . . nur gelegentlich in Betracht (S. 180).

Die erste Aufgabe, die ein Volk hat: sich zu schützen (S. 184).

Alle großen Heerführer der Vergangenheit waren darin einig, daß der Geist der Truppe von unberechenbar großer Bedeutung ist (S. 196).

Als ob die wirklichen Kriegsursachen durch einen Appell an Herz und Gewissen beseitigt werden könnten! (S. 199).

Wer kein Gewicht auf das Deutschtum legt, der kann ja die Menschheitszukunft in englische Hände legen wollen (S. 211).

Was also ist Politik? Die Kunst des Möglichen. Ein Handeln und Kämpfen von Kräften. Gewiß von Menschenkräften. Ein Kampf der verschiedenen wirtschaftlichen Schichten, die die Nation füllen. Ein Handeln, bei dem die geniale Einzelpersönlichkeit zwar nicht auszuschalten ist. Aber vornehmlich handelt es sich um die beiden Massen der agrarisch und der industriell interessierten Volkshälfte. Und da das Heil für Deutschland im Industrialismus liegt, ist dies die politische Meisterfrage: wie erfüllen wir die industrielle Volkshälfte mit Patriotismus? Wie machen wir sie zum bewußten Subjekt einer nationalen Politik? Wie bringen wir sie zusammen mit Kaiser Wilhelm II., der seine Aufgabe begriffen hat? Alle echte nationale Politik beginnt mit dem Grundgedanken: Vaterlandsmacht und Vaterlandsverteidigung. Die erste Aufgabe, die ein Volk hat, ist, sich zu schützen. Staaten kann man nicht anders gründen (und erhalten) als militärisch. Die äußere Politik ist wichtiger als die innere. Macht ist das höchste Gut für eine politisch mündige Nation. Kaiser Wilhelms I. friedfertige Proklamation von Versailles war psychologisch begreiflich, thatsächlich aber ist kriegerische Bereitschaft und Tüchtigkeit oberster Zweck des Kaisertums. Macht ist für den Politiker Alles.

Die Aufgabe einer gesunden inneren Politik im Deutschen Reiche ist heute, die kräftigere, zukunftssichere Schicht unseres Volkes, d. i. die industrielle, zum Willen der nationalen Macht zu bekehren. Das ist ein Mögliches, ein Notwendiges. Hierzu hilft im Kampfe der Kräfte und Parteien, wer nüchtern bedenkt, was werden soll und muß.

Bei diesem politischen Handeln darf die Religion oder Moral nicht dreinreden. Die Religion als Kirche stört die Kreise, indem sie das im strengen Sinne unpolitische Zentrum in die politische Arena stellt und in ihrer evangelischen Bethätigung nur die hemmende, zum Zurücktreten bestimmte Volksschicht stärkt. Religion sollte nichts weiter sein als „Seelentrost und Erziehungsmacht"? Und die Moral? Sie ist — wenigstens die Moral Jesu — zu allgemein menschlich, um irgend in der Politik eine direkte Weisung geben zu können. Ja eine nationale Ethik, eine nationale Religion, ein nationaler Gott, die könnten in der Politik ihre Rolle spielen. (Wie sie das denn reichlich gethan haben.) Aber was soll die Politik als die Kunst des Möglichen aus dem Motiv des Machttriebes — mit dem christlichen Motiv des Mitleids? Dieses ruiniert ja geradezu die politische Gesundheit eines Volkes. Nur schmerzlich bedauernd und achselzuckend kann der Politiker sich dessen erinnern, daß man nach dem Gebote der Moral dem Elendesten am ersten und kräftigsten helfen soll. Das moralisch Jammervolle ist in der Politik Wirklichkeit, Notwendigkeit.

Man könnte über das Buch Naumanns die Worte Treitschkes als Motto setzen: „Der Staat ist Macht. Wer nicht männlich genug ist, dieser Wahrheit ins Gesicht zu sehen, der soll seine Hände lassen von der Politik". Naumann hat den Mut gehabt und hat dieser Wahrheit ins Auge geschaut und mit fester Hand zugegriffen. Ihm ist die Politik keine Spielerei, keine angenehme Unterbrechung der gewohnten Tagesarbeit, kein Gegenstand der geistreichen Spekulation oder gelegentlicher leidenschaftlicher Erregung: Alles ist getaucht in den bitteren Ernst des Berufspolitikers. Ich lese sein Buch, wie ich etwa Bismarcks Erinnerungen lese, indem ich mir erzählen lasse von einem, der drüben steht auf einer anderen Warte, in einem anderen Lebens- und Arbeitskreise, wie er diese Dinge ansieht, und gehe mit meiner Theorie als Ethiker bei ihm, dem Praktiker, in die Schule, wenn auch ich von meinem Standorte aus mich mit der großen Meisterfrage nach dem Verhältnis von Politik und Christentum befasse. Gerade der radikale Realismus Naumanns, in dem er sich z. B. von der Sozialdemokratie wesentlich unterscheidet, ist für unsereinen lehrreich und

heilsam. Aber freilich mehr, indem er einem für eine ethische Durchdringung der Frage den Stoff liefert, als daß er einem die Lösung böte.

Naumann will diese auch garnicht bieten. Er läßt auf keinem Punkte ethisch oder gar ethisch-christliche Motive auf sein politisches Räsonnement und auf das politische Handeln selber direkten Einfluß üben. Das ist also keine Lösung, sondern eine Ablehnung unsers Problems. Die Politik kann mit Moral und Christentum nichts anfangen. — Und doch? Ist es nur Zugeständnis an seine Vergangenheit? an sein persönliches Christentum? Stellt er nicht zum wenigsten auch als Politiker Forderungen an Religion und Moral? Sie soll „Seelentrost und Erziehungsmacht" sein. Erziehungsmacht — zu einer gewissenhaften Politik, wie er sie meint? Wie sie sich dann doch so wenig mit dem moralischen Empfinden verträgt, daß man dieses vielmehr ernstlich ausschalten muß? Und weiter: Der Einzelne soll „den Machtkampf ethisch führen", „Machtübung seiner Schicht ohne Barbarei und Bosheit erstreben". Wie das, wenn das Motiv des Mitleids, wenn Hingabe und Selbstverleugnung auf diesem Gebiet ausgeschlossen sind?! Was ist es nach all den Prämissen, die Naumann schonungslos mit allem „kritischen Ernst" für das politische Handeln aufgezeigt hat, noch um die „Ethisierung des Klassenkampfes"?

Sowohl die Ethische Kultur wie die Sozialdemokratie haben Naumanns Politik der absoluten Unchristlichkeit und Unmoral geziehen. Sie haben den berufenen Vertretern des Christentums es beinah zur Pflicht gemacht, sich noch ganz anders von dem Naumann von heute zu trennen, als ich es in dem oben angeführten „Abschiedswort" gethan habe. Wir müssen versuchen, in die Gedanken, die sich hier verklagen und entschuldigen, noch ein wenig mehr Klarheit zu bringen.

3.

Der Politiker, der gewissenhafterweise in Ausübung seines Berufs klare Gebote der christlichen Moral außer acht läßt, ist ohne Zweifel eines der interessantesten Objekte der christlichen Ethik. Ich sage absichtlich: der Politiker, und nicht: der Staat. Denn

die christliche Moral hat es von Hause aus gar nicht mit dem Staat, sondern nur mit Individuen in ihrer Beziehung zum Staat zu thun. Davon in späterem Zusammenhange. Auch Naumann reflektiert ja, wo er der Religion oder Moral positiv eine Stelle anweist, gar nicht auf den Staat, sondern einzig auf die im Staate vereinigten Individuen.

Versuchen wir seinen Gedanken von der Religion als Seelentrost und Erziehungsmacht, sowie von der Ethisierung des Massenkampfes richtig aufzufassen.

Ausgeschlossen ist durch die Persönlichkeit des Autors, daß in jener Rede von Seelentrost und Erziehungsmacht ein wegwerfender Sinn liegt, etwa des Inhalts: schwache Seelen und Kinder mögen der Religion bedürfen, Starke und Mündiggewordene nicht mehr. In dieser Richtung sucht Naumann den Freibrief für das politische Handeln nicht. Ausgeschlossen ist ebenso die römisch-katholische Deutung: Religion der Gewissenstrost, der dem von Berufs wegen immer zum Sündigen genötigten Politiker zur Seite bleibt; die freundliche Vermittlerin mit dem Himmel, unerschöpflich an Absolution, Dispensen und Nothelfern. Zugleich Religion Erziehungsmacht, die die Massen zähmt, in Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber den Autoritäten erhält, den weltlichen Herren dienend, wo diese der Kirche geben, was der Kirche ist. Ohne Zweifel läßt sich das ganze Wesen des katholischen Christentums nach seiner seelsorgerischen und Kulturbedeutung vortrefflich unter den beiden Stichworten „Seelentrost" und „Erziehungsmacht" beschreiben. Aber nein, für Naumann kann die Formel nur den einen Sinn haben, daß die (christliche) Religion auch für den reifen Menschen, Politiker oder nicht, einen geistigen Besitz bedeutet, der ihn unter den härtesten Anfechtungen und inmitten der schwersten Pflichterfüllung tröstet und zur treuen Ausdauer erzieht. Er traut offenbar und mutet der christlichen Religion nach seinem evangelischen Verständnis zu, daß sie auch den Politiker mit jener reinen und starken Gesinnungsmoral erfüllt, ohne die er die ganze Festigkeit und Gewißheit seines berufsmäßigen Handelns nicht haben kann.

Die christliche Moral als reine Gesinnung ergiebt sich aus dem Verständnis der Bergpredigt, wie folgt.

Jesus Christus, indem er die Gesetzesgebote erläutert, die zu den Alten gesagt sind, macht aller äußeren Gesetzesautorität und allem Dienst von Einzelgeboten ein Ende, indem er seinen Jüngern eine Gesinnung eingiebt, die frei aus sich heraus richtig handelt. Zunächst zwar, ohne materiell abzuweichen von dem, was einst „Gesetz" war, bald aber auch gegenüber diesem Inhalt der Gebote des alten Bundes und sogar der scheinbaren „Gebote" Jesu selber souverän.

Zum Exempel: Matth. 5 21f. schiebt Jesus das Mosesgebot „Du sollst nicht töten" seinen Jüngern in der Weise ins Gewissen, daß er aller tötenden That die Wurzel abgräbt; eine Gesinnung, die gar nicht zu töten vermag, erwartet er von ihnen, die so wenig des Zornes und des Hasses gegen den Bruder fähig ist, daß sie nicht einmal dazu kommt, ihn zu schelten und zu schimpfen. Offenbar ist nun für den, der eine solche Gesinnung wirklich hat, ein doppeltes Handeln möglich. Entweder er tötet nun thatsächlich nicht, von seiner tief menschenfreundlichen, alles verzeihenden Gesinnung gebunden. Oder er tötet unter gewissen Umständen doch, als Feldherr und Soldat, als Richter und Henker, ohne Zorn, ohne Haß, tiefste Menschenfreundlichkeit und Milde im Herzen, aus Pflicht, weil es eben unter diesen Umständen sein muß. Augenscheinlich hat diese zweite Bethätigung der Gesinnung den Schein größerer Freiheit und Gesinnungstüchtigkeit für sich. Das erste Verhalten kann leicht einen Rückfall in die Gesetzlichkeit bedeuten.

Eilen wir zu der berühmten Stelle Matth. 5 38—42. Das ius talionis wird dort für Jesu Jünger außer Kraft gesetzt. Alle Lust an Vergeltung und Recht erstirbt, wo Jesu Geist einzieht. Das mag im gegebenen Falle nach außen daran kenntlich werden, daß ich dem Bruder, der mich ohrfeigt, die andere Backe auch hinhalte, dem Prozesser, der um den Rock mit mir rechtet, auch den Mantel lasse. Aber ich kann im anderen Falle genau dieselbe Gesinnung bewahren, indem ich den Beleidiger strafe und den zu Unrecht Fordernden abweise — ohne die Spur eines Rachegelüstes im Herzen, ohne den mindesten leidenschaftlichen Affekt — aus sehr verschiedenen Gründen: etwa der Majestät des Rechts zu Liebe,

oder, um dem irrenden Bruder die Wohlthat einer heilsamen Züchtigung zu verschaffen, und dgl. Die Sachlage wird noch einleuchtender, wenn wir uns des 42. Verses erinnern: Gieb dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will. Wir stehen wohl alle, dank der Erziehung, die eine vernünftige Armenfürsorge uns hat angedeihen lassen, auf dem Standpunkte, daß wir in der Regel nicht auf bloße Bitte hin geben oder borgen, sondern den Fall untersuchen und die Wohlthat, die keine Wohlthat sein würde, versagen. Wir handeln damit wider ein klares und direktes Gebot Jesu. Wir können das, weil wir von ihm uns überhaupt Nichts geboten wissen im strikten Sinne von Gesetzesgeboten, sondern weil wir den Gehorsam gegen seinen Willen vielmehr im Besitz einer entsprechenden Gesinnung sehen, welcher das Handeln freisteht[1]).

Man kommt von hier aus zu dem Satz, daß die christliche Moral das Handeln überhaupt nicht regelt. Wer in den Werken die Nachfolge Jesu sieht, denkt nicht evangelisch. Die Werke sind schädlich zur Seligkeit, so kann man in neuem Sinn mit dem alten Antinomismus sagen.

Eine solche reine Gesinnungsmoral ist nur da möglich, wo „die Erziehung des Menschengeschlechts" schon weit vorgeschritten ist. Sie setzt Menschen voraus, welche die Zucht von Gesetz und Sitte bereits gekostet und das Gerechtwerden auf dem Wege der That schon versucht haben. Das Christentum Jesu, das Christentum der Bergpredigt kann nur verstanden und begriffen werden, wo Recht und Gesetz bereits ihren geschichtlichen Beruf erfüllten, eine nomistische Moral ihre Kulturarbeit schon gethan hat. „Als

[1]) Auf die Gefahr einer solchen inneren Haltung weist Luther hin E. A.[2] 16 81: „Zum fünften führen sie Sankt Augustini Spruch herein, der diese Worte Christi also auslegt, daß man den Mantel soll fahren lassen nach dem Rock secundum praeparationem animi, d. i. man soll dazu bereit sein im Herzen. Diese edle klare Auslegung deuten und finstern sie mit einer andern Glosse und setzen dazu: es sei nit not, daß wir es zugeben äußerlich in der That; sei genug, daß im Herzen innerlich wir bereit und geschickt sein solches zu thun — als sollten wir etwas wollen thun, das wir doch nit wollen thun, daß Ja und Nein sei Ein Ding.

die Zeit erfüllet war", so hieß es damals; so überall, wo das echte Gesinnungschristentum, das Christentum des rechtfertigenden Glaubens, Eingang finden soll. Und wo wir es noch mit Unmündigen und Unreifen, wo wir es noch mit Kindern zu thun haben, auch in der Erziehung getaufter Kinder christlicher Eltern, wird das Christentum von selbst wieder zum Gesetz, um erst auf einer höheren Stufe der Entfaltung, wenn es gerät, der Freiheit eines Christenmenschen Platz zu machen.

Gewiß kann es auch dem gereiften Charakter zuweilen nichts schaden, wenn auch ihm Gesetz und Recht und eine das Handeln richtende Moral zur Seite steht. Aber der tertius usus legis gilt dann nicht nur vom Gesetz Moses, sondern von jeder Art Ordnung und Moral, die sich in der menschlichen Gesellschaft Geltung verschafft hat. Und der Christ wird immer bewußt oder unwillkürlich darauf aus sein, jede Bevormundung durch Vorhalte oder Anforderungen von außen dadurch loszuwerden, daß er in den Geist der Dinge eindringt und alles, was er da erwägt und erfährt, zu einer Neubelebung und Neubefruchtung seiner freien innersten Gesinnung verwertet. Er will und muß sein eigener Gesetzgeber bleiben, zu dieser Freiheit hat ihn Christus befreit. „Ich habe es alles Macht"; daß dennoch „nicht alles frommt", sagt mir mein Gewissen, mein von Christi Geist erfülltes Gewissen, keine äußere Autorität, auch nicht die des Katechismus oder der Bibel.

Offenbar hat diese reine Gesinnungsmoral ihren vollkommensten Ausdruck im kategorischen Imperativ Kants gefunden, und zwar gerade darum, weil dieser von allen materiellen Bestimmungen befreit sich rein formalistisch giebt: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Nicht von seines Inhalts wegen ist ein Handeln gut, gut ist es nur, sofern es aus einem guten Willen kommt, d. h. aus einem Willen, der das will, was jeder andere Wille an seiner Stelle auch wollen sollte. Es ist also die Quelle des Handelns das, was wir oben die zur vollen inneren Freiheit erlöste, von allem heteronomen Inhalt entbundene Gesinnung genannt haben. Man hat dieser schrankenlosen Freiheit damit zu

Hilfe kommen wollen, daß man ihr die Schutzvorstellung des Berufs mit auf den Weg gegeben hat. Aber dieser Beruf kann doch nichts anderes leisten, als was wir oben von aller Ordnung und gesetzlichen Moral sonst gesagt haben: er ist auch an seinem Teil eine Krücke, eine Bequemlichkeit, eine Einrichtung, sofern er dem Menschen die stetige Spannung höchster Entscheidungen erspart. Aber eben um dieses untergeordneten Maßes willen leistet er gerade auf den Höhepunkten unserer sittlichen Existenz uns die Hauptsache nicht. Denn da gehen wir eben nicht auf dem alltäglichen Pfade unseres „Berufs", sondern da handelt es sich darum, spontan zu erkennen, was in diesem Fall unser Beruf sei, uns selbst einen Beruf zuzusprechen; mit anderen Worten: es handelt sich um die Aufgabe so zu handeln, wie jeder Mensch bonae voluntatis in diesem Falle handeln müßte, und aus unserer freien Gesinnung heraus diesen besonderen gegebenen Verhältnissen gegenüber nicht ein Gesetz zu befolgen, sondern als Gesetzgeber aufzutreten.

Von dieser Freiheit macht der Staatsmann Gebrauch, indem er, das Exceptionelle einer Lage empfindend, exceptionell handelt. Hat ihn die Religion dazu erzogen, daß er das vermag, und steht sie ihm noch zur Seite, indem sie ihm zu solchem Verhalten „das gute Gewissen giebt", so ist ihre Mission an ihm qua Staatsmann erfüllt; einer weiteren Ethisierung bedarf es nicht. Von niemandem hat er Gesetze seines Handelns empfangen, die er befolgen müßte, niemandem hat er Rede zu stehen. Im Gegenteil: der Moralist, der Ethiker, auch der christliche, hat nur zuzusehen, zu beobachten, zu beschreiben und zu merken, wie der Politiker in solchem Falle gehandelt hat, denn dies Handeln des freien Gesinnungschristen in jedem Falle ist für ihn eigentliche Quelle seiner Wissenschaft. Die christliche Moral ist genau so formalistisch wie der kategorische Imperativ; ihren Inhalt empfängt sie immer aufs neue durch die lebendigen Menschen, die zur Freiheit eines Christenmenschen erlöst sind.

In dieser Richtung liegt es, wenn der vermeintliche Urheber des Wortes von der „Ethisierung des Klassenkampfes", Max Weber, Heilung und Heil in den wirtschaftlichen Kämpfen der Gegenwart darin sieht, daß der einzelne Mitkämpfer auf die volle

Höhe der eigenen Verantwortung geführt wird: „Wir treiben Sozialpolitik nicht um Menschenglück zu schaffen ... Wir wollen etwas anderes und können nur etwas anderes wollen: das, was uns wertvoll scheint von Menschen, die Selbstverantwortlichkeit, den tiefen Drang nach oben, nach den geistigen und sittlichen Gütern der Menschheit, den wollen wir hegen und stützen, auch wo er uns in seiner primitivsten Form entgegentritt. Wir wollen, soweit es in unserer Macht steht, die äußeren Verhältnisse so gestalten, nicht: daß sich die Menschen wohl fühlen, sondern daß unter der Not des unvermeidlichen Existenzkampfes das Beste in ihnen, die Eigenschaften, physische und seelische, die wir der Nation erhalten möchten, bewahrt bleiben ... Dabei handelt es sich um Werturteile ... Es handelt sich überhaupt um ein irrationales Moment ..." [1]).

Hierzu stimmt Naumann, S. 32 f. seines Buches: „Das Naturrecht aller Menschen auf gleiches Glück ..." heute ist es ein überwundener Standpunkt, dessen weitere Geltendmachung eine politische Schwäche ist. ... Es würde gut sein, wenn endlich die Naturrechtslehre, diese Quelle von einseitigen Konstruktionen und Sentimentalitäten, aus dem Gedankenschatz einer um Macht kämpfenden Volksbewegung gestrichen würde! ... Wir wollen, wenn wir Politik treiben, uns nicht einbilden, damit das Menschenglück aller Einzelnen wesentlich zu erhöhen, wir wollen auch nicht glauben, in politischem Kampfe selber glücklicher zu werden. Es dreht sich nicht um Glück, sondern um Pflicht ..."

Satz und Gedankenreihe sind damit noch nicht zu Ende. Aber die Fortsetzung gehört in das nächste Kapitel.

4.

Wir haben vielleicht schon bei der Ablehnung des Naturrechts in dem letzten Citat aus Naumanns Buche die Empfindung gehabt, daß es sich dabei am Ende nicht nur um Rousseau, sondern auch um altchristliches Gut handelt. Naumann selber giebt diesem Gefühl auf S. 34 sehr scharfen Ausdruck.

---

[1]) Bericht über die Verhandlungen des fünften Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten zu Frankfurt a. M. Berlin 1894. S. 80 f.

In der That wird man sich nicht ohne Kampf zu der Ueberzeugung verstehen, daß die Moral des Christentums eine rein formalistische sei und in den Worten: Gesinnung, Selbstverantwortlichkeit, Freiheit! aufgehe. Ein Inhalt ist zu deutlich von den Ursprüngen her mit dem Christentum überkommen, eine materielle Tugend: die Barmherzigkeit. „Seid barmherzig gleichwie euer Vater im Himmel barmherzig ist!" Die Barmherzigkeit wird von Jesus als die Vollkommenheit seiner Jünger hingestellt, wie sie die Vollkommenheit ihres himmlischen Vaters ist (Luk. 6 36 Matth. 5 48). Noch geläufiger ist uns die nämliche Tugend unter dem Namen der Nächstenliebe, der dienenden, sich selbst verleugnenden und opfernden Nächstenliebe. „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst" — das war ohne Zweifel ein alttestamentlicher Lieblingsspruch Jesu, ebenso wie Hosea 6 6: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer" (Matth. 9 13 und 12 7, vgl. die Verwendung von I Sam. 15 22 in Mark. 12 33). Man hat neuerdings die zentrale Bedeutung des vornehmsten und größten Gebots für die Lehre Jesu beanstandet[1]). Aber das ist doch nur angezeigt, sofern es für den Mittelpunkt eines ethischen Systemes Jesu ausgegeben wurde; als ein Lieblingswort, das sonderlich in der Diskussion mit den Schriftgelehrten seine Rolle spielte und vortrefflich wiedergab, was Jesus dachte, was auch seine Jünger zu lehren ihm am Herzen lag, was er mit seiner That besiegelte, wird es niemand bestreiten wollen.

Freilich darf man aus dem „wie dich selbst" nicht ungefähr das Gegenteil von dem, was Jesu im Sinn lag, herausexegesieren wollen: eine Pflicht der Liebe des Menschen gegen sich selbst. So auch ein Schleiermacher, Christliche Sitte S. 260: „Wenn Christus sagt: Liebe deinen Nächsten als dich selbst, so lehrt er, daß wir aus dem, was wir uns selbst schuldig sind, zu bestimmen haben, was wir für den Nächsten thun müssen, folglich, daß wir immer auch uns selbst schuldig sein müssen, was wir anderen schuldig sind." Wäre diese horrende Exegese richtig, so würde man allerdings gut thun, die Stellung dieses

[1]) Johannes Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 2. Aufl. S. 137.

Wortes in dem Gedankenkreise Jesu möglichst gering einzuschätzen. Aber eben in diesem ganzen Gedankenkreise kann es ja gar keine andere Bedeutung haben als die Zumutung einer Liebe, die dem Nächsten alles, sich selber gar nichts schuldig ist. Jesus reflektiert auf die natürliche Liebe des Menschen zu sich selber nicht viel anders, wie in jenem Gleichnis auf die Klugheit des ungerechten Haushalters. Willst du wissen, was dein Nächster bedarf, was er mag, was ihm wohlthut, was du ihm also anthun sollst, gedenk an dein eigen Bedürfen und Verlangen und befriedige das nicht dir, sondern ihm. Der Spruch gehört mit seinem ganzen Inhalt hinein in die Reihe der Selbstverleugnungssprüche, die ihr volles Licht erst durch die Selbsthingabe Jesu bekommen haben und in geradem Widerspruch stehen zu allem Gerede von „Pflichten des Menschen gegen sich selbst", berechtigter Eigenliebe, unveräußerlichem Selbsterhaltungstriebe: Mark. 10 42—45 u. a. Es giebt in der Moral Jesu keinen Raum für irgendwelche Verpflichtung zur Selbstliebe, sondern für ihn hat die alles verschlingende Liebe zu Gott nur den einen Weg sich zu offenbaren: die unbedingte Nächstenliebe.

Hiermit kommt Inhalt in den kategorischen Imperativ der Gesinnungsmoral der Bergpredigt. Und merkwürdig: begegnen wir nicht auch dieser Wendung bei Kant, wenn er seine Forderung weiter formuliert: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst"? Nur daß diese Formulierung weit hinter der radikalen Zumutung Jesu zurückbleibt, so daß ihr mit beiläufiger Erwähnung in diesem Zusammenhang Ehre genug angethan ist.

Aber was in aller Welt soll der Politiker mit einem so hochgespannten ethischen Idealismus anfangen? Muß er nicht ihn mit demselben Ernste ablehnen wie das Rousseausche Naturrecht jedes Einzelnen auf das gleiche Glück? Nun, es ist doch ein großer Unterschied. Einmal handelt es sich nicht um „Glück". Zweitens handelt es sich nicht um eine Gemeinschaft von Glücklichen. Es handelt sich in der ursprünglichen christlichen Ethik, in der Ethik Jesu überhaupt nicht um eine Gemeinschaft

zunächst, sondern um Einzelseelen. Indem seine eigene Liebesgesinnung auch die der Jünger wird, indem so alsbald ein Menschenkreis da ist, der in gegenseitigem Handeln diese Gesinnung übt, bekommt allerdings dieser Individualismus seiner Ethik sofort eine soziale Wendung. Aber der Ausgangspunkt und Zielpunkt seiner Ideen ist immer das Individuum. Um das sorgt und müht er sich, das will er erlösen. Nicht zum „Glück“, sondern zur Gerechtigkeit. Und da wird das Motiv der Nächstenliebe für den Politiker doch fruchtbarer, als auf den ersten Blick scheinen wollte. Da zeigt es eine Kraft zur Ethisierung der Klassenkämpfe und Völkerkämpfe, die wir nicht sofort hinter ihm gesucht haben. Wie das?

Durch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter hat Jesus die Thatsache nicht aufheben wollen, daß jedes Individuum, also auch jeder Christ, durch Natur und Lebensführung seine „Nächsten“ hat. Die Geschichte vom barmherzigen Samariter hat etwas Paradoxes. So muß es nicht sein, so darf es in der Regel nicht sein, daß die Nächsten als Freunde und Feinde, der Fremde und Feind aber als Nächster sich bewähren. Thatsächlich ist der Kreis der Hausgenossen, der Arbeits- und Standesgenossen, der Volksgenossen naturgemäß der, in dem christliche Liebesgesinnung sich zuerst und am kräftigsten beweisen soll. Zu den Zeiten von I Tim. 5 8 ist das noch richtig verstanden worden.

Hieraus ergiebt sich für ein ungeheuer weites Gebiet des politischen Handelns das „gute Gewissen“ gerade unter der Herrschaft des Prinzips der Barmherzigkeit, der Nächstenliebe, ja des Mitleids. Der Einzelne schließt aus dem, wie und wo ihn der Schuh drückt, auf die Not und das Bedürfen seiner Schicht, und er geht nun für das Mögliche an Veränderungen zur Abhilfe mit all seiner staatsbürgerlichen Macht ins Zeug. Aeußerlich mag man sein Auftreten von dem des Egoisten schwer unterscheiden können; auf dem politischen Markte gelten schließlich nicht die Motive, sondern die Kräfte; aber innerlich steht es eben faktisch so, daß nicht der Selbsterhaltungstrieb oder gar die „Pflicht“ der Selbsterhaltung, die es vor dem christlichen Forum nicht giebt, sondern die Liebe ihn drängt. Diese innere Situation, die mit

jenem Inhalt der christlichen Moral rechnet, überbietet an Wert und Tragkraft weit jene andere, die nur in der Form der freien Gesinnung das wesentlich Christliche sieht.

Schleiermacher a. a. O. lehnt allzu rasch, wie mich dünkt, einen verwandten Gedanken schroff ab. Er hat zuvor festgestellt: da die Aussprüche Christi und der Apostel überall das Dasein der bürgerlichen Gesellschaft voraussetzen, so dürfe nicht angenommen werden, daß die Bergpredigt Anweisungen enthalte, die den Staat auflösen würden. Er fährt fort: „Nun könnte man sagen: Was Christus hier fordert, ist doch nur, daß jeder für seine Person das Unrecht geduldig ertrage; dabei kann aber der Staat sehr wohl bestehen, wenn nun nur die Uebrigen, denen das Unrecht eben nicht zugefügt wird, desto eifriger dafür sorgen, daß die Strafgerichtsbarkeit des Staates dem Verletzten zu Hilfe kommt; und das ist es also, was der Herr fordert, wenn doch feststeht, daß er nichts weniger beabsichtigt als das Aufhören des Staates; er befiehlt: Leidet das Unrecht, aber duldet nicht, daß es anderen zugefügt würde." Schleiermacher verkennt die Pointe dieser Gedankenreihe durchaus, wenn er sie so kritisiert: „Das hat einige Aehnlichkeit mit der Kantischen Theorie, daß niemand sorgen solle für seine eigene Glückseligkeit, aber jeder für die des Anderen, ist aber, wie diese Theorie, auch ein unnützes Spiel, ein leeres Hinundherschieben der Sache aus einer Hand in die andere und von dem Sinn Christi weit entfernt." Mir scheint im Gegenteil, daß dieses wundervolle Spiel gegenseitigen Dienstes genau den Sinn Christi trifft, und daß alle Schönheit christlichen Ehelebens, christlichen Familienglücks, christlicher Freundschaft u. s. w. eben darin beruht!

So auch bietet diese Auffassung die alleinige Möglichkeit zur Ethisierung des Klassenkampfes vom christlichen Standpunkt aus. Sie befähigt den Christen zur schärfsten Interessenvertretung, sie macht ihn zum gewissenhaften und treuen Glied oder, wenn er sonst die Begabung dazu hat, Führer der Volksschicht, der er angehört. Alle Tugenden, die man in solchen Kämpfen schätzt und bewährt, kann er, von diesem Geist erfüllt, entwickeln. Ich meine, Naumann hätte an der Stelle, wo er Rousseaus Naturrecht zum alten Eisen wirft, für die ungehobenen Kräfte, die in der

Lehre von der christlichen Nächstenliebe nach dieser Richtung hin liegen, einige Aufmerksamkeit übrig haben können. Dann brauchte er dem „früheren Pfarrer“ die Situation nicht so schwer zu machen, wie er sie ihm dort S. 34 gemacht hat.

Aber Naumann denkt in seinem Buche durchweg viel weniger an die politische Arbeit, wie sie im Innern geschieht, trotzdem er es ein Handbuch der „inneren Politik“ nennt. Seine Seele ist ganz erfüllt von der äußeren, wie er denn ausdrücklich sagt: „Die äußere Politik ist wichtiger und folgenschwerer als die innere.“ Ueber diesen Satz ließe sich lange streiten. Mir scheint ersprießlicher, auf etwas Anderes hinzuweisen. Das staatliche Handeln ist, auf das handelnde Individuum gesehen, ein sehr verschiedenartiges in der äußeren und in der inneren Politik. In der inneren ist's ein Spiel vieler Kräfte, ein Ringen vieler Personen, ein häuslicher Streit. Der Schade, den der Einzelne anrichten kann, ist gering; der Erfolg des Streites für den ganzen Umkreis, in dem er verläuft, ist verhältnismäßig gleichgiltig; eine Korrektur des momentan zu stande Gebrachten, ein Umschwung ist leichter möglich: kurz, ein gesunder Staat verträgt in seinem Innern an Leidenschaft und Thorheit unglaublich viel, er bietet aber auch fortwährend allen ethischen Faktoren die verschiedensten Möglichkeiten positiver Bethätigung. Ganz anders in der auswärtigen Politik. Schon darin zeigt sich der große Unterschied, daß die auswärtige Politik genau besehen immer die Sache des einzelnen Staatsmannes ist. Der regierende Fürst, der leitende Minister, der Botschafter oder Gesandte vertreten in äußeren Angelegenheiten den Staat gegenüber anderer Staaten; ihr Handel ist von den Mit-Staatsbürgern um so weniger zu kontrolieren und zu beeinflussen, je kleiner die Zahl derer ist, die Einsicht in die gegebenen Bedingungen haben können; dabei muß gerade in wichtigsten Momenten rasch und mit dem vollen Risiko der eigenen Verantwortung gehandelt werden. Der mit der auswärtigen Politik beauftragte Staatsmann kann und muß in gewissen Entscheidungen das Bewußtsein haben: der Staat bin ich. Wird auch ihm für sein Amt das Prinzip der Nächstenliebe den Dienst der moralischen Stärkung und Weisung gelten können?

Ja und Nein. Ja, sofern auch ihm die Fürsorge für seinen Staat zusammenfällt mit der Verpflichtung gegen die Menschengruppe, die ihm von Hause aus die nächste ist, mit seinem Volk. Nein, sofern ihm durch seinen besonderen Beruf andere Menschengruppen, andere Staaten, auch „Nächste" geworden sind, die sein menschlich-christliches Interesse mehr oder minder beanspruchen. Der Fall ist oft genug dagewesen, daß ein Gesandter mit seinen moralischen Empfindungen in einer bestimmten Angelegenheit auf seiten des Widerparts war und nicht auf seiten des Staates, den er vertrat. Vom christlichen Standpunkte würde es da allerdings das Richtige sein, wenn der Gesandte dann lieber auf seinen Posten verzichtete als dem Unrecht seinen Arm liehe. Aber setzen wir einen Staatsmann, der alle Fülle der Gewalt seines Staates in sich vereinigt — einen Bismarck auf der Höhe seiner Leistung —, so werden wir beobachten, daß die Beweglichkeit seiner moralischen Entschließung außerordentlich eingeengt ist durch die Natur des Dinges, dem er dient. Denn der Leiter des Auswärtigen hat es im Staat, den er „regieren", den er in einer bestimmten Richtung durch das Gedränge der anderen Staaten hindurch lenken soll, eben nicht mit einer Person zu thun, sondern mit einem sehr kompliziert aus Menschen und Sachen zusammengesetzten Gebilde, das als solches moralischen Erwägungen keineswegs zugänglich ist. Lassen wir doch alle rationalistischen und idealistischen Staatsbegriffe in solchem Zusammenhange bei Seite! Hier herrscht der Selbsterhaltungstrieb, eventuell der Trieb nach Ausdehnung und Macht, mit Naturgewalt. Gewiß, das Volk, das in dem Staate zusammengefaßt ist, hat seine moralischen Kräfte, der Staatsmann, der das Ruder führt, ebenfalls seine moralische Kraft und Verantwortung. Aber das ist eine lückenhafte und verfehlte Geschichtsbetrachtung, die nicht sehen will, wie im Zusammenprall der Völker und Staaten Naturgewalten sich geltend machen, denen der Mensch ebenso mächtig und ohnmächtig gegenübersteht, wie Naturgewalten sonst. Und der Grundzug aller Staatennatur ist derselbe wie der Grundzug jeden Dinges: mit Spinoza zu reden — Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Hier von „Egoismus"

der Staaten zu reden, ist mir zu bildlich-phantastisch, zu sehr personifizierend. Der Staat ist keine Person; er kann nur gelegentlich, wenn das tertium gegeben ist, mit einer menschlichen Person verglichen werden, und er faßt allerdings Personen in sich, die an seinem Getriebe Anteil haben und in Gottes Namen eine immer größere sittliche Herrschaft darüber gewinnen sollen. Steht es aber so, dann ist eben der Ausübung der Menschenliebe durch die Naturhaftigkeit des Staatswesens eine große Schranke gesetzt, und die Ueberwindung dieser Schranke die hohe sittliche Aufgabe, an der ein Volk oder ein Staatsmann je nach Möglichkeit ihre sittliche Kraft zu erproben haben.

Man begegnet in christlichen Ethiken einer Schätzung des „Staates“, an der gemessen der eben vorgetragene Gesichtspunkt fast ketzerisch erscheinen mag. Thatsächlich hat Jesus Christus auch nicht das leiseste Interesse für den Staat verraten. Auch in der Geschichte Mark. 12 15—17 nicht. Jenes Suum cuique, das Jesus ausspricht, hat wenig Ehrfürchtiges und Erhebendes für den Staat. Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist; den Mammon dem, von dem ihr ihn habt; dem Weltreiche das, was zum Weltreich gehört! Jesus mag das in demselben Tone gesagt haben, wie jenes: Lasset die Toten ihre Toten begraben! — Eines aber ist not: gebet Gott, was Gottes ist. Von Jesus sind die Jünger nicht zu Staatsbürgern erzogen worden, weder des jüdischen Nationalstaates, noch des Römerstaates. Wenn aber Paulus Röm. 13 1—7 jene weltgeschichtlichen Worte schreibt und damit die positive Haltung des Christentums zum Staat inauguriert, so wird auch da m. E. von Theologen doch zu viel hineingelesen. Gewiß, wenn es ein Unrecht ist, aus Jesu kurzer Streitrede eine ganze Staatslehre zu entwickeln, so giebt Paulus eher den Stoff dazu. Offenbar waren in Rom Christen, die mit der Absage an heidnisches Wesen auch die Absage an den Staat für angezeigt hielten. Man bedenke dazu, wie in der griechischen Moral der Staat alles war. Paulus hätte dem gegenüber auch den Staat zu den Einrichtungen der Dämonenherrschaft in der Welt rechnen können. Aber er schätzt ihn unter die Schöpfungsordnungen Gottes ein. Was er da schreibt — nach Rom —, ist

ein großartiges Zeugnis für das römische Reich und das römische Recht. Eine ganz von Heidentum getragene Institution Gottes Dienerin! Es ist mehr und bewegt sich doch noch auf der selben Linie, wie wenn er II Theß. 2 6 7 von dem redet, das da „noch zurückhält". Aber die Würdigung des Staates, wie wir Heutigen sie hineinlesen, ist doch um des Parusiegedankens willen unmöglich. Es schwebt doch über allen diesen Worten I Kor. 7 29: „Die Zeit drängt." Und aller Respekt vor der Gottesordnung „römischer Staat" hindert den Apostel nicht, die Christen in Korinth anzufahren, die bei den Ungerechten Recht nehmen anstatt bei den Heiligen: I Kor. 6 1—8. Darum sollen wir unter aller Beachtung und Verwertung jener apostolischen Inspiration wissen, daß wir unsere Staatslehre nicht aus dem Neuen Testament fertig ablesen können, sondern daß wir sie, gleich Paulus, vielmehr aus der Natur der Dinge und der geschichtlichen Erfahrung nehmen müssen, dabei des Geistes brauchend, dessen Kinder auch wir sind. Hier liegt die große Freiheit begründet, mit der die christliche Moral als solche gerade das politische Gebiet betritt, aber auch die große Unsicherheit, mit der sie vorwärts schreitet: sie entfernt sich da eben mit jedem Schritte von dem Mutterboden, auf dem sie zu Hause ist. Mag sie es dennoch thun! Aber neue Zeiten brauchen da neue Führer. Und am schwersten wird es immer sein und bleiben, christliche Maßstäbe für die Kunst der auswärtigen Politik zu gewinnen.

Aber nicht viel anders steht doch zu diesem Objekt jede sonstige Moral. Mag für den praktischen Politiker selbst die äußere Politik sich unter dem Gesichtspunkte der Machtverschiebung immer wieder als die scheinbar wichtigere, weil großartigere und folgenschwerere darstellen: das moralische Interesse haftet zunächst an dem zugänglicheren Bereiche der inneren Politik und kämpft sich nur mühsam an die spröde Welt des Auswärtigen, der Beziehungen von Staat zu Staaten, heran. Und doch ist nicht zu verkennen, daß auch in dieser Richtung ein Fortschritt geschehen ist. Wir haben vom christlichen Standpunkte aus alle Ursache, uns für diesen Fortschritt zu erwärmen. Selbst Naumann redet, freilich nur mit Bezug auf die inneren Kämpfe, davon, daß der Einzelne den Willen haben soll, den Machtkampf ethisch zu führen, und

dazu helfen soll, daß die Machtübung seiner Schicht „ohne Barbarei und Bosheit" geschehe. Warum hat er für eine Ausdehnung dieser Tendenz auf das Verhältnis der Staaten unter einander scheinbar so gar nichts übrig? Warum thut er so, als wäre der Kulturfortschritt vom alten Fehderecht zu einem besseren nur dadurch geschaffen worden, daß Rudolf von Habsburg die Raubgrafen hängen ließ? Kann er wirklich glauben, daß der Weltfriede, den er gelegentlich als ein schönes Ziel gelten läßt, nur durch „die Entstehung größerer Machtzentren" gefördert wird? Giebt es außerdem, daß wir „das Machtproblem begreifen", nicht vielleicht doch auch noch andere Arbeit, des Schweißes der Edlen wert, nämlich daß wir „Erwägungen der Gerechtigkeit" eine größere Bedeutung verschaffen in der auswärtigen wie in der inneren Politik, als sie freilich heute besitzen mögen? Kann man nicht vielleicht mit ihm für das Deutsche Reich Schiffe bauen und dennoch den weltgeschichtlichen Wert der Haager Konferenz höher einschätzen? M. a. W., kann man nicht der Wahrheit, daß der Staat Macht ist, ernstlich gerecht werden, und dennoch den „allgemeinmenschlichen, rein sittlichen" Motiven der christlichen Religion ihre Mission wahren auch bis in die äußersten Enden des staatlichen Handelns hinaus, sofern es doch Menschen, vielleicht sogar Christen sind, die da handeln?

Ich kann nach alledem die Gedankenfolge in Naumanns Buch immer wieder nur als eine „bewußt einseitige" würdigen. Indem er schrieb, was prinzipiell auch ein Nichtpfarrer, Nichttheolog, Nichtchrist schreiben konnte, wollte er sich ausweisen als Politiker und sonst nichts, wollte beweisen, daß er die Eierschalen seiner Vergangenheit von sich abgestreift habe und von den Berufspolitikern als ihresgleichen ohne Vorbehalt anerkannt werden müsse. Ich kann das vollkommen verstehen. Aber ich kann nicht aufhören zu hoffen, daß ihm ein Erbe aus seiner christlichsozialen und kirchlichtheologischen Zeit doch auch für seine berufspolitische Zukunft fruchtbar werden möge, nicht zum Schaden, sondern zur direkten und indirekten Förderung seiner politischen Wirksamkeit.

Es ist ja auch gar nicht zu verkennen, daß eine glühende Liebe zu seinem Volk, und zwar sonderlich zu der Schicht, welcher

um des Ganzen willen die Oberhand gebührt, ihm auch in diesem letzten Buche die Feder geführt hat[1]). Aber wie nützlich selbst in dem ganzen Räsonnement christlichhumane Erwägungen hätten wirken können, selbst zur Erreichung des nächsten Zweckes, Demokratie und Kaisertum zusammenzubringen, lernt man aus der Besprechung, die Brentano in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung Nr. 119 vom 25. Mai dem Buche hat zu teil werden lassen. Da unsern Lesern das Blatt vielleicht nicht zugänglich sein wird, schreibe ich einige Sätze aus:

„Nicht nur, daß es eine wunderliche Zumutung ist, von Personen, deren von der Gewalt geschlagene Wunden noch kaum vernarbt sind, die Verherrlichung der Gewalt zu verlangen, Naumann widerstrebt mit seiner Gewaltverherrlichung einer bei allen Völkern in breiten Volksschichten, nicht bloß bei den Sozialdemokraten, tief wurzelnden ethischen Anschauung. Was den gemeinen Mann bei allen Völkern beherrscht, ist das natürliche Rechtsgefühl ... Nun ist gewiß die Methode, aus der natürlichen Gleichheit politische Postulate abzuleiten, eine längst überwundene; allein daß ein jeder ohne Ausnahme berufen sei, alle seine Anlagen — nicht zu gleicher, aber zu größtmöglicher Entfaltung zu bringen, ist eine Hoffnung, die das Volk nie sich wird rauben lassen. Wie sie vor Zeiten dem Siege des Christentums den Weg geebnet hat, heißt es das Beste in der heutigen sozialen Bewegung verkennen, wenn man, wie Naumann dies thut, ihr zumutet, diese ihre Grundanschauung aus ihrem Gedankenschatze zu streichen. Die Arbeiterklasse wird und kann niemals auf sie verzichten.

„Und aus eben diesem Grunde werden auch niemals Argumentationen zu Gunsten der Flotte bei der Arbeiterklasse verfangen, welche diese nur als Mittel erscheinen lassen, andere Völker anzugreifen, um sie aus ihrem derzeitigen Besitzstande zu vertreiben. Der westeuropäische Arbeiter hat heute ein zu starkes Gefühl von der Solidarität der Interessen der Arbeiter aller civilisierten Länder, als daß er für einen Kampf für solche Ziele sich begeistern ließe; und selbst dem englischen Arbeiter, der heute, entgegen den Besten unter seinen Führern, den Krieg gegen die Buren billigt, hat man zu dem Zweck vorlügen müssen, die Engländer kämpften für Recht und Freiheit gegenüber schnöder Bedrückung. Dagegen sind unsere Arbeiter gleich denen aller übrigen Länder äußerst empfindlich, wo es sich um eine Vergewaltigung nationalen Rechts handelt. Hier sind sie, wie Naumann wiederholt äußerst richtig her-

[1]) Vgl. hierzu die hübsche Rechtfertigung von Zwitzers: Zur Beurteilung des Politikers Naumann, in Christl. Welt 1900 Nr. 24.

vorhebt, jederzeit bereit, begeistert die Waffen zu ergreifen. Warum hat er bei seiner Empfehlung der Flotte nicht da angeknüpft?"

Vermutlich schwebt Naumann und den Theologen, die seiner schroffen Abkehr von der Verwertung christlicher und ethischer Motive unbedingten Beifall spenden, die Erinnerung an Luthers Scheidung von Geistlichem und Weltlichem vor. Aber nicht jederlei Scheidung dieser beiden Gebiete ist lutherisch oder christlich. Ich verachte sicher nicht den Segen jener weltgeschichtlichen That. Auf eine nähere Untersuchung dessen, was Luther wollte und meinte, mag ich mich jetzt nicht einlassen, obwohl sie hierher gehörte wie nur irgend etwas sonst: es hätte ohne große Ausführlichkeit keinen Wert. Nur dies möchte ich sagen. Was an der Scheidung richtig ist, hat sich auf protestantischem Boden durchgesetzt und ist Gemeingut aller Verständigen geworden. Gestritten und gearbeitet kann nur werden um die richtige Beziehung der beiden Gebiete, um die rechte Fruchtbarmachung der christlichen Kräfte und sittlichen Ideen für das öffentliche Leben. Ist Politik die Kunst des Möglichen, so ist Moral die Kunst des sittlich Möglichen. Der Staat als Macht wird irgendwie höheren Zwecken zu dienen haben. Die zu erkennen und zur nachdrücklichen Anerkennung zu bringen ist doch vielleicht die schönste Aufgabe eines Politikers. Ich vertraue der ernsten Entschlossenheit, mit der Naumann gerade in seinem letzten Buche die Politik anfaßt, daß er sein letztes Wort noch nicht gesprochen hat.








Stanford University Libraries
3 6105 008 408 200

